

CALL No. { 19253 } ACC. NO. 200
 AUTHOR عبد المجيد
 TITLE مکاتبات برکے

1990 OCT. 22

STACKS
 19253
 مکاتبات برکے
 200

THE BOOK

Date	No.	Date	No.
DEC-1973			
	126		



MAULANA AZAD LIBRARY ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over - due.



سلسلہ انتہائیں

نمبر ۱

۲۵/۷۸

مکالمات برکے

طمان PRESS

برکے کے مکالمات مابین ہائیں و فہائیں، کا ترجمہ، جس میں اُسے
اپنے خاص فلسفہ کی بصورت مکالمہ تشریح کی ہے

از

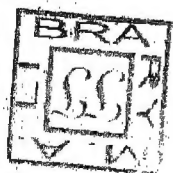
عبدالماجد بی۔ اے

ممبر انٹرنیشنل سوسائٹی (لنڈن)، ممبر رائل ایشیائی سوسائٹی آف گریٹ برٹن (لنڈن)

دومبر ایشیائی سوسائٹی بنگال، (کلکتہ)

صنف فلسفہ جذبات، فلسفہ اجتماع، و مترجم تاریخ احساق یورپ و تانچہ تمدن وغیرہ

باہتمام مولوی سعید علی ندوی



مطبع معارف اعظم گڑھ طبع ہوئی

۱۹۱۶ء

CHECKED
Date.

X

✓
CHECKED-5302

URDU STACKS ✓
C.P.

27/4/54



A 25/64

✓
M.A. LIBRARY, A.M.U.



U200

فہرست مضامین

مکالمات ہرکے

نمبر شمار	نام مضامین	صفحہ
(۱)	دیباچہ (مترجم)	۲ تا ۱
(۲)	مقدمہ (مترجم)	۱۲ تا ۱۱
(۳)	دیباچہ مصنف	۱ تا ۲
(۴)	مکالمہ اول	۵۸ تا ۵۸
(۵)	مکالمہ دوم	۸۴ تا ۸۴
(۶)	مکالمہ سوم	۱۳۰ تا ۱۳۰
(۷)	فہرست مصطلحات	۱۴۱ تا ۱۴۱



انتساب

بہ اسم گرامی

سر راجہ صاحب محمود آباد بالقبائے



نازاں منم کہ بچو توئی قدردان من

نازاں توئی کہ بچو منے مع خوان تو

بسم اللہ الرحمن الرحیم
دیباچہ

دارالمصنفین (شبلی اکاڈمی) جس نذرگ کی یادگار میں قائم ہے، شاید اس بڑھکر اس دور کے سلسلہٴ عقل و نقل، علم و تہذیب، راہیت و روایت کی تطبیق و جامعیت کا کوئی پُر جوش و سرگرم وکیل نہیں ہوا ہو۔ اس لحاظ سے حکماء مغرب میں سے موضوع تالیف و ترجمہ کے لیے سب سے پہلے برکھے کا انتخاب اسکے لیے نہایت ہی سوز و دبا محل واقع ہوا ہے۔ برکھے کی ذات عقل و نقل کی جامعیت کا مجسمہ تھی، اس سے بہتر نمونہ ظافہ شبلی کے درویشوں کو ملنا ناممکن تھا۔

سلسلہ برکھے کی دو کتابیں اس سے پیشتر مولوی عبدالباری صاحب ندوی کے قلم سے نکل کر شائع ہو چکی ہیں، ایک مبادی علم انسانی، جو ترجمہ ہے برکھے کی کتاب رسالة فی علم الانسان کا۔ دوسری برکھے جو اسکے سوانح و فلسفہ پر ایک مستقل تالیف ہے، یہ دونوں کتابیں نہایت غور و تحقیق سے لکھی گئی ہیں، اور انکا مطالعہ رسالہ ہذا کو ہاتھ لگانے سے پیشتر کر لینا ضروری ہے۔

مکالمات کے عنوان سے برکھے کی دو کتابیں ہیں، ایک مکالمات مابین ایس و فلوئس جسکا ترجمہ اس وقت ناظرین کے پیش نظر ہے، دوسرے مکالمات السیفارن، مگر یہ آخر الذکر کتاب محض السیفارن کے نام سے موسوم ہے، اس لیے مطابق مکالمات کا جب نام لیا جاتا ہے تو اول الذکر ہی مراد ہوتی ہے، اور کسی قسم کا التباس نہیں ہوتا،

ترجمہ مکالمات میں حتی الامکان لفظی پابندی ملحوظ رکھی گئی ہے، لیکن نہ اس حد تک کتاب چیدستان ہو جائے کہ کتاب کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگ اسے پڑھیں، اگر وہ پڑھنے والوں کی سمجھ سے بالاتر ہوئی، تو اسکا عدم وجود کیسا ہی البتہ پڑھنے والوں سے سنجیدہ ناظرین کی

جماعت مراد ہو، فلسفہ کتنی ہی سلیس زبان میں بیان کیا جائے، پھر بھی فلسفہ ہی ہو، بریکے
 کا طرز ادب نہایت ہی سلیس و قریب الفہم ہو، تاہم وہ فلسفہ کو ناول نہیں بنا سکتا تھا،
 بعض مقامات پر جہاں توضیحی الفاظ یا فقرے کا اضافہ ضروری معلوم ہوا، ان کو خطوط
 وحداتی (برکیٹ) میں رکھ کر ان پر ”م“ کا نشان بنا دیا ہو کہ وہ متجانب مترجم ہیں، یا بجا مبادی
 کے حوالہ بھی اسکے اردو ایڈیشن کے مطابق اضافہ کر دیے ہیں۔

گولہ گنج، لکھنؤ

۱۰۔ مارچ ۱۹۱۹ء

عبدالماجد



کے بہترین دماغ شریک ہیں، ماہرین فن جہاز رانی و جہاز سازی کا دعویٰ ہے کہ اس جہاز کا غرق ہونا ناممکن ہے، جہاز کے انتظامات ہر حیثیت سے مکمل و اعلیٰ ہیں، افسردہ کی ہوشیاری جہاز ران کی صارت فن بالکل غیر مشتبہ ہے، اتفاقی خطرات سے جان بچانے کے تمام سامان موجود ہیں، لیکن جہاز ایک چٹان سے ٹکراتا ہے، اور آٹا فانا، لاکھوں روپیہ کا ساز و سامان اور اس بڑھکر صد ہا بیش قیمت نفوس، سمندر کی غمر ہو جاتے ہیں۔ کیا بہترین دماغوں کی پیشین بینی و خوش تدبیری بھی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی؟



امریکہ کا سب سے مقبول تاجر سیار پڑتا ہے، وہ روپیہ سے ہر شے خرید کر سکتا ہے۔ صحت کے لیے کروڑوں روپیہ خرچ کر دینا اس کے نزدیک دشوار نہیں، اس کی دولت کا شمار اروپوں سے اوپر ہے، بات کی بات میں، ہوائی جہازوں کے ذریعہ سے، جرمنی، فرانس، انگلستان، اوزبک امریکہ کے مشہور ترین ڈاکٹر اسکے گرد جمع ہو جاتے ہیں، سائنس نے جتنے آلات ایجاد کیے ہیں، سب سے اسکا معائنہ کیا جاتا ہے، علم العلج کے ہر جدید طریقہ کا عمل کیا جاتا ہے، عضویات کے تازہ ترین اکتشافات ایک ایک کر کے کام میں لائے جاتے ہیں، با اینہم موت کی کوئی دھم نہ ہو سکی، انسانی عقل و دماغ، سائنٹفک رقیان۔ طبی تحقیقات، حیاتی اکتشافات، اور بے پایاں صرف زر کی متحدہ طاقت سے بھی بڑھ کر شاید کوئی طاقت ہے،



یہ اس قسم کے مشاہدات و تجربات ہیں جو حسی تمدن، جاہل عالم ہر انسان کو پیش کرتے ہیں، اور انسان کی فطرت ایسی واقع ہوئی ہے کہ وہ ہر واقعہ سے کوئی نہ کوئی نتیجہ نکالتا رہتا ہے۔ عالی دماغ افراد بڑے بڑے مسائل کے متعلق اہم نتائج نکالتے ہیں، عامی انسان اپنی بساط کو ملوث

کم مرتبہ نتائج تک پہنچتا ہو، لیکن نفس نتیجہ کا مناسب میں مشترک ہے،

ان واقعات سے بھی کوئی نتیجہ نکالنا ضرور تھا، اور وہی نفس انسانی نے نکالا، انسان نے یہ دیکھا، کہ اسکی بیسی بیسی زیر دست قوتیں کسی نامعلوم طاقت سے مغلوب ہو جاتی ہیں، اسکی جان توڑکے شمشین ناکام رہ جاتی ہیں، اسکے بخت سے بختہ اراوے شکست ہو جاتے ہیں، وہ جانتا ہو، کہ ہمیشہ زندہ رہے، مگر نہیں رہ سکتا، وہ جانتا ہو، کہ ہر قسم کے حادثات و مصائب محفوظ رہے، مگر کامیاب نہیں ہوتا، وہ جانتا ہو، کہ ہمیشہ مسرور و کامیاب رہے، مگر بس نہیں چلتا، اسکی یہ بے بسی و بیچارگی اُسے یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور کرتی ہو، کہ اسکی محدود قوتوں سے پرے کسی اور قوت یا قوتوں کا وجود ہو، جو اس پر اور اسی کے مثل تمام فانی موجودات پر ہر لحظہ و ہر آن عمل کرتی رہتی ہے،

کچھ دیر کے لیے ہم اپنے تخیل کو مشاہدہ و تجربہ کے قبو سے آزاد کیے دیتے ہیں، پھر بھی نتیجہ میں کوئی اختلاف نہیں واقع ہوتا، سکندر چنچ مالک کا فرمانروا تھا، ممکن ہو کہ آئندہ کوئی تاجدار ایسا پیدا ہو، جسکے زیر نگین سارا کرہ ارض ہو، بلکہ اس سے بھی بڑھ کر آفتاب و مانتاب، اور نظام شمسی کے دیگر اجزاء سب اسکے قبضہ میں ہوں، با اینہم کیا وہ قادر مطلق ہو جائیگا؟ کیا اس حکومت و اقتدار کے دوام کی حسرت اُسکے دل میں نہ رہیگی؟ اور کیا اس آذر نے ناکام کا دل میں رہنا صریحاً اسکی مغلوبیت و بیچارگی کی دلیل نہیں؟ قارون کا نام اسوقت دولت و ثروت کے لیے ضرب المثل ہو، ممکن ہو کہ کوئی آئندہ قارون اس گزشتہ قارون سے ثروت و تمول میں لاکھوں کروڑوں درجہ زائد ہو، با اینہم کیا قوانین فطرت اس پر عمل کرنا چھوڑ دیں گے؟ سردی، گرمی، بھوک، پیاس، بیماری، کاہلی، کیا ان سب حوادث کے مقابلہ کے لیے اُسے اُس سے کچھ بھی کم ضرورت پڑے گی، جتنی معمولی انسان کو ہر وقت

رہتی ہو؟ کیا قانون فنا کی گرفت اس پر نہ باقی رہیگی؟

غرض نتائج خواہ مشاہدہ و تجربہ کے حدود کے اندر نہ کر نکالے جائیں، خواہ ان قیود سے باہر نکال کر تحلیل کی فضا سے وسیع بین پرواز سے کام لیا جائے، انسان جب تک انسان ہو، اُسے بشریت کی بے بسی، بیکسی، دیہی چارگی کا محسوس ہوتے رہنا لازمی ہو، اور اس کا احساس ہونا گویا یہ اعتراف کرنا ہو کہ موجودات فانی سے ماوراء و فوق کسی اور شے کا وجود ضروری ہو، اتنے جزو پر عالم و جاہل، متدن و وحشی، مشرک و مومن، خدا پرست، و لاندہ بپ، موحّد و ہرے، سب کا اتفاق ہو، لیکن اسکے بعد ہی اختلاف شروع ہو جاتا ہو۔

یہ قوت تعداد میں ایک ہو یا متعدد قوتیں ہیں؟ یہ قوت صاحب شعور و ارادہ ہے یا نہیں؟ اس ہستی کا ادراک نہیں ہو سکتا ہو یا نہیں؟ کائنات سے اس ہستی کو کس قسم کا تعلق ہو؟ اسکے اوصاف کیا کیا ہیں؟ انہیں سے ہر سوال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں، لیکن اتنے جزو پر سب کا اتفاق ہو، کہ اس فانی تغیر پذیر کائنات کے (جس کا تجربہ ہمیں ہر وقت ہوتا رہتا ہو)، پر سے کچھ اور ضرور ہو۔ اور ممکن الوجود کا وجود مستلزم ہو، واجب الوجود کے وجود کو،

یہ کچھ اور کیا ہو؟ ایک گروہ نے اسکے جواب میں کہا کہ عالم میں جو کچھ تغیرات جاری ہیں، یہ سب محض مادہ کے مختلف اشکال و شئون ہیں، وجود حقیقی صرف مادہ کا ہو، جو غیر مخلوق و قابل فنا ہو۔ قوت اُس کا ایک غیر منفک وصف ہو۔ اسی کے سہارے ہستی برابر اپنی صورتیں بدلتا رہتا ہو، اور کائنات میں جو کچھ موجود ہو، یہ سب ذرات مادی کی ہی ترکیب و تحلیل، الف و نشر، انضمام و انتشار کے اشکال مختلف کی جلوہ آرائیاں ہیں، یہ گروہ مادیوں کا کہلایا، جو مذہب کے منکر اور عام محاورہ میں دہریہ و ملحد کے لقب سے موسوم ہیں

دوسرے فریق نے جواب میں کہا، کہ بے شعور بے ارادہ، و لای عقل مادہ سے نظام

کائنات کا ظہور میں آنا ناممکن ہو، علت لعل میں شعور و ارادہ کو تسلیم کرنا لازمی ہو، اور اس کا نام خدا ہو، یہ گروہ مذہبی گروہ ہو، مگر اسکے ماتحت خود متعدد فرق پیدا ہو گئے، ابتدائی خیال یہ ہوتا ہے کہ جب قدر عظیم الشان مذہب مظاہر فطرت ہیں، سب ایک ایک آخری قوت کے معلول ہیں، اور اس طرح خداؤ کی تعداد حد شمار سے خارج ہو۔ ایک خدا بارش کا ہوتا ہو، ایک طاعون کا، ایک جنگ کا، ایک سمندر کا، و قس علی ہذا۔ مذہب شرک کی بنیاد اس خیال پر ہے۔

اس سے ترقی یافتہ شکل یہ ہے کہ یہ سب قوتیں جو یہ ظاہر آخری و اختتامی معلوم ہوتی ہیں، بجائے خود معلول ہیں، ایک اصلی قوت کے، جس کی یہ سب محض فروع یا مظاہر ہیں، اور وہ قادر مطلق و عالم کل ہو، یہ مذہب توحید ہے۔ ایک جماعت نے اس پر اعتراض کیا، کہ اگر یہ نظام کائنات ایک ہی آخری علت کا معلول ہو، تو اس میں اس قدر تناقض و کشمکش، براہی و فساد کیوں ہو، اس کی توجیہ یہی صورت میں ہو سکتی ہو کہ عالم کو دو مخالفت قوتوں کی رزم گاہ تسلیم کیا جائے۔ گویا خیر و شر، نور و ظلمت، برکت و شیطنت کی متضاد قوتیں ہر وقت عامل رہتی ہیں، اور کائنات انکی زور آزمائیوں کی تماشا گاہ ہو۔ یہ ثنویت کا نقطہ خیال ہے۔

یہ اختلاف واجب الوجود کی وحدت و کثرت، توحید و تعدد سے متعلق تھے، اسکے ساتھ ہی اسکی ماہیت بھی معرض بحث میں رہی ہو، عام خیال اسکی تجسیم کا مؤید ہے، عوام الناس اسکی شخصیت کے قائل ہیں، اُسے مجسم سمجھتے ہیں، اور یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ ایک نہایت پر قوت شہنشاہ عظیم کی حیثیت سے آسمان کے تخت پر جلوں افروز ہو، علماء و حکماء مذہب کی رائے عمدہ اس کے مخالف ہو، وہ اسے زمان و مکان کے قیود سے معریٰ موجود کل محیط کل سمجھتے ہیں۔

جو ایک ہی وقت میں یہاں بھی ہے اور وہاں بھی، اور یہی ہی، اور یہی ہی، اسی طرح مابہیت واجب الوجود کے باب میں اور یہی اہم اختلافات ہیں،

— — — — —

یہ باحفظ اصلاً و براہ راست علم کلام و الہیات سے متعلق ہیں، فلسفہ کا تعلق مابہیت واجب الوجود سے محض ضمنی و بالواسطہ ہی، یہی وجہ ہے کہ متکلمین و الہیین نے ان مسائل میں جو مونثکافیان کیں، اسکی داد فلسفیوں کے حلقہ میں کچھ زیادہ نہ ملی، علیٰ ہذا جو نظریات حکماء و فلاسفہ نے قائم کئے، انھیں کلام و الہیات کے مسند نشینوں کی ہاں چندان حُسن قبول نہ حاصل ہو سکا، فلسفی جب تک فلسفی رہ کر ان مسائل پر نظر کرتا تھا، متکلمین کی پیشانیوں پر بگمانی کے بل پڑے رہتے تھے، اور متکلمین جب فلسفہ کے دائرہ میں قدم رکھنا چاہتے تھے، تو فلسفیوں کے چہرے پر قہر کے آثار پیدا ہو جاتے تھے، متکلمین فلاسفہ کی ادب ناشناسی و گستاخی پر برہم ہوتے تھے، اور فلاسفہ انکی نادانیت و سطح بینی پر ہنستے تھے، ”عقل و نقل“ میں یہ جنگ مدتوں جاری رہی، اور گو نزلِ مقصود فریقین کی ایک تھی، تاہم راستے اسقدر مختلف تھے، کہ دونوں فریق ایک دوسرے کو گمراہ سمجھتے رہے

— — — — —

ولادت مسیح سے لیکر تیرہ صدیان اسی تنائے ناکام میں آئین اور گزر گئیں، لیکر چھارین صدی آئی، تو اپنے ہمراہ نوید مصالحت لیتی ہوئی آئی، اسکے آغاز میں ابھی پندرہ سولہ سال کا عرصہ باقی تھا، کہ آئرلینڈ کی سرزمین پر ۱۱۵۳ء کو جارج برکلی تولد ہوا، اور آئندہ صدی کے آغاز کے ساتھ ساتھ اسکی تصانیف کا بھی آغاز ہوا، ۱۲۱۶ء میں اسکے ذہن میں ایک جدید نظام فلسفہ کا تخیل پیدا ہوا، ۱۲۱۶ء سے قلم ہاتھ میں لیا، ۱۲۵۶ء میں معرکہ الارمالہ نظر پڑی، شائع ہوا، ۱۲۵۶ء میں مبادی علم انسانی، اور ۱۲۵۶ء میں مکالمات، مشغلہ تصنیف اسکے بعد

بھی مدت تک جاری رہا، لیکن اس سلسلہ کی اہم ترین تصانیف ہی تین تھیں،
 برکھے کے وجود نے اس حقیقت کو ثابت کر دیا کہ علم کلام و فلسفہ میں کوئی تناقض نہیں اور ممکن
 ہو کہ ایک ہی شخص گران پافلسفی بھی ہو اور اعلیٰ متکلم بھی، اسکی تعلیمات کا لب لباب و فہمات ذیل میں
 رکھا جاسکتا ہے،

(۱) موجودات عالم کے جننے خواص ممکن ہیں، رنگ، بو، مزہ، شکل، جسامت، وزن وغیرہ، سب
 مجموعاً و انفراداً اپنے وجود کے لئے اس امر کے محتاج ہیں کہ کسی کے حس و ادراک میں آسکیں،
 (۲) موجودات عالم ہمیں ایسے نہیں محسوس ہوتے کہ موجود ہیں، بلکہ ہم انکے وجود ہی کے محض اس
 بنا پر قائل ہیں کہ وہ محسوس ہوتے ہیں،

(۳) وجود اشیاء محسوسیت، اشارہ کے مرادف ہے، چونکہ قطعاً کسی کے حس و ادراک میں نہیں آسکتی
 وہ موجود بھی نہیں ہو سکتی،

(۴) گویا کائنات خارجی ممکن الوجود ہے، اور نفسِ مدبر کہ اسکے لئے واجب الوجود ہے، وجود حقیقی نفسِ مدبر
 کا ہے اور کائنات خارجی محض ایک وجود شبہی یا ظلی رکھتی ہے، جب آفتاب نہیں، تو نہ شمع باقی
 رہ سکتی ہے نہ سایہ، جب نفسِ مدبر کہ نہیں، تو کائنات کا وجود بھی نہیں،

(۵) لیکن ظاہر ہے کہ کائنات کے بشمار اجزاء ایسے ہیں جو کسی نفس انسانی کے ادراک میں
 نہیں آتے، پھر انکا وجود کہاں ہے؟

(۶) اسکے علاوہ خود نفسِ مدبر کہ بھی تو جزو کائنات ہیں، انکے وجود کے ہم کس بنا پر قائل ہیں؟

(۷) انکا وجود ایک نفسِ عظیم کے ادراک میں آتا ہے جو محیط کل ہمہ گیر ہمہ دان ہمہ بین ہے

(۸) عام نفوسِ مدبر کہ محدود و مخلوق ہوتے ہیں، لیکن نفسِ عظیم غیر محدود و غیر مخلوق ہے، زمانہ
 مکان کے قیود سے آزاد، فنا و نقص کے قوانین سے بالاتر، اور بقائے دوام ہمہ جانی کا ماحد بار۔

(۹) عام نفوسِ ہدیکہ اسکے لئے ممکن الوجود ہیں اور یہ حقیقت واجب الوجود

(۱۰) اسی ذات واجب الوجود کو مذہب کی اصطلاح میں خدا کہتے ہیں



برکے اپنی شخصی زندگی میں ہمہ تن ایک مذہبی شخص تھا، عہدہ کے لحاظ سے پوری تھا، مذہب کے لئے یہ اتنا شغف تھا، مواظک کی ایک ایک طرف مذہب کے رنگ میں ڈبی ہوئی تھی، تصانیف کی اصل محرک حمایتِ مذہب ہوئی تھی، اس سے بڑا شکر تو آپ میں شاید ہی کوئی پیدا ہوا ہو، بائبلیمہ فلسفہ کے دائرہ میں اسکی تصانیف خالص فلسفیانہ ہوتی تھیں، اس کے استدالات یکسر حکیمانہ ہوتے تھے، جیسے جیو اطیب سچی وغیرہ سچی مذہبی و غیر مذہبی ہر ملت و مشرک کے اشخاص ہو سکتے ہیں، کمین کہیں اسکی فلسفیانہ تصانیف میں بھی سچیت کی چاشنی آجاتی ہو، لیکن اسکی حیثیت چاشنی سے زیادہ نہیں ٹپسنے پاتی، بنا، استدلال ہمیشہ ایسی ہوتی ہو جس سے ہر انسان کے مقابلہ میں کام لایا جاسکتا ہے

اسکے فلسفہ پر تنقید پرانہ عہدہ نہیں اسلئے اس سے قطع نظر کی جاتی ہو کہ اسکے دلائل کا کیا وزن ہو، اور ان سے انسان کی کہاں تک تشفی ہو سکتی ہو، البتہ اس قدر قطعی ہو کہ تاریخِ فلسفہ میں برکے کی اہمیت سے موافق و مخالفت کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، ہیوم جو ایک لحاظ سے برکے کا سب سے بڑا مخالف ہوا ہو، اسکے فلسفہ کی ساری عبارت برکے ہی کی تیار کی ہوئی بنیاد پر قائم ہو، اور آگے چاکر کینیٹ نے جو عظیم الشان قصہ ہوائی تعمیر کیا، اسکے درود پوار اسقف و محراب گونے ہیں، لیکن داغ بیل وہی برکے کی ڈالی ہوئی ہو۔ اسکے بعد پھر تو جس قدر ماہرینِ فلسفہ پیدا ہوئے، تقریباً سب ہی نے اسکے نظریات سے نفسیاً یا اثباتاً یا بھٹ کر نامزدی سمجھا، جنہیں ریڈرل، بیلی، فریزر کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، اور تو اور خود، کسلی نے جسے عموماً مذہب کے دشمن اور مادیت کا سارا لشکر

سمجھا جاتا ہو، فلسفہ برکے کی تشریح و تاقید تلخیص میں مفصل مضامین لکھنا ضروری خیال کیا،

—۵۰—

Points

بعض حکما و یونان اپنی تصانیف کے لیے مکالمہ کا پیرایہ اختیار کرتے تھے چنانچہ فلاطون کے خیالات اس وقت مکالمات ہی کی صورت میں محفوظ ہیں، برکے جب نظریہ رویت مبادی کی تصنیف سے خارج ہو چکا، تو اسے یہ مناسب نظر آیا کہ انھیں خیالات کو زیادہ واضح، سلیس، عام فہم پیرایہ میں ادا کر کے اسکے لیے بہترین طریقہ مکالمات کا ہو سکتا تھا، چنانچہ یہی صورت اس نے اختیار کی اور سائنس میں مکالمات مابین ہائیس و فلوئیس کے نام سے اس نے ایک رسالہ شائع کیا، یہ رسالہ بہت مقبول ہوا، مصنف کی زندگی ہی میں کئی بار طبع ہو کر شائع ہوا، اور فریج و جرمن زبانوں میں بھی یہی مائیکس کا ترجمہ ہوا، اسی کا اردو ترجمہ اس وقت ناظرین کے رو بہ رو ہے، یہ کتاب تین مکالمات پر مشتمل ہے، پہلے مکالمہ میں علم اور اک انسانی کی ماہیت و حدود پر بحث ہو، دوسرے میں وجود روح اور اسکی عدم ادیت پر تیسرے میں وجود باری اور اس کے بدیہی اثبات ہونے پر، اس میں تمام مسائل ہائیس (الف) و فلوئیس (د) دو فرضی اشخاص کی باہمی گفتگو کے ذریعہ سے ادا کیے گئے ہیں، ہائیس کو بطور معترض و مخالف کے فرض کیا گیا ہے، اور فلوئیس خود برکے کے خیالات کی ترجمانی کرتا ہو، جتنے اعتراضات ان نظریات پر وارد ہونا ممکن ہیں، تقریباً سب ہائیس کی زبان سے ادا کیے گئے ہیں اور فلوئیس نے انکی تردید کی پوری کوشش کی ہے۔ کوئی جدید اعتراض اب شاید ہی پیدا ہو سکے، اس دوسو برس کے عرصہ میں جہاں ایک طرف برکے کے مداح، ہم خیال، و متقدیرین کثرت سے پیدا ہوتے رہے، وہاں دوسری طرف متعرضین و مخالفین کی تعداد بھی کچھ کم نہیں رہی، اور اسکے نظریات ہمیشہ ایک بڑی جماعت کے ہدف اعتراضات بنے رہے، اور واقعہ یہ ہے، کہ گو فلسفیانہ حیثیت سے، تیرہیشہ اچھے رہے، تاہم ہر مقصد برکے کے پیش نظر تھا، وہ حاصل نہ ہو سکا،

اوپر گزر چکا ہو کہ پہلے کا مقصد تصنیف مشکلاۃ تھا، اس کتاب کے سرورق پر تو تصریح کرتا ہے کہ
 یہ مشکلیں و ملاحدہ کی ترویج میں لکھی گئی ہو، اور اس قسم کی تصریحات نفس کتاب میں بہ کثرت
 آتی ہیں، لیکن پہلے نے فلسفیانہ حیثیت سے جو مسائل تعلیم کیے، ان سے بجائے خود اب تک کسی کو
 کامیابی کے ساتھ انکار کی جرأت شکل سے ہو سکی ہو، تاہم ان سے تشکیک کی پامالی اور مذہب
 کی حقانیت جو برہکے کو مقصود تھی، اس سے دُنیا اب تک محروم ہو، اسکے طرز استدلال و بحث
 سے عقلی مسائل بخوبی سمجھ میں آجاتے ہیں، لیکن اس سے تشفی و اطمینان قلب کی جو کیفیت
 وہ پیدا کرنا چاہتا ہو، وہ نہیں ہوتی، یہی معنی ہیں ہیوم کے اس قول کے کہ "برہکے کے دلائل
 اگرچہ سبکست ہیں، لیکن مسکین و تشفی بخش نہیں" گویا برہکے حیثیت فلسفی نہایت کامیاب اور
 حیثیت متکلم نہایت ناکام رہا، تاہم اس سے اسکی مشکلاۃ عظمت پر کوئی حرج نہیں آتا انسان
 کی عظمت و افتخار کا معیار اسکا مرتبہ سعی و کوشش ہو، نتائج کی کامیابی اسکے بس کی چیز نہیں،
 جو لوگ فلسفہ یا علم کلام میں بالغ نظر رکھنا چاہتے ہیں، اُن پر کمالیات کا مطالعہ و اجابات
 سے ہو، جن لوگوں کو ان مضامین سے کوئی خاص ذوق نہیں، انھیں بھی اس حیثیت سے
 کم از کم ایک نظر اس پر ضرور کر لینا چاہیے کہ مغرب میں فلسفہ و کلام کے امتزاج کا کیسا
 انداز ہے،



دیباچہ مصنف

(مختصاً)

عام خیالات پر اور خود آئین فطرت بھی اسی کا مقتضی ہو کہ فلسفہ کی غایت تہذیب نفس یا حیات و معاشرت کے اجزاء علمی کی اصلاح ہوتی ہو، لیکن حکماء و فلاسفہ کا طرز عمل ہمیشہ اسکے برعکس رہا ہو، جو لوگ نزاعات لفظی سے خاص لطف اٹھاتے ہوں، مجردات و تعینات کو وسیلہ نجات سمجھتے ہوں، اور کج احتمالیوں میں مبتلا رہنا از خود اپنے لیے پسند کرتے ہوں، انھیں عالم معانی سے کیا واسطہ رہ سکتا ہو؟ ان حالات کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ ایک چیتان نگیا، فلاسفر الفاظ کی بھول بھلیان میں پھنس گئے، اور اس علم کا جو مقصود اصلی تھا وہ تمام تر فوت ہو گیا،

ہمیں سے تشکیک و مستبعدات کی بنیاد بھی پڑی، اور اساطین فلسفہ بہ کمال سنجیدگی اپنے متبعین کو یہ تعلیم دینے لگے کہ جو اس پر اعتماد نہ کرو عقل کو نارسا سمجھو، جو کچھ سنتے اور دیکھتے ہو اس پر یقین نہ کرو، اپنے مشاہدات اور تجربات کو محض دھوکا سمجھو، اور یہ یقین کر لو کہ ان تمام مظاہر کائنات کے عقب میں اصلی حقائق ستور ہیں، جنکا ادراک ہمارے حواس کی رسائی اور عقل کی دسترس سے باہر ہو، غرض یہ کہ جن چیزوں پر ساری دنیا ایمان رکھتی ہو، ان کے بارہ میں شک کرو، اور جو چیزیں سب کے نزدیک حیل اور مضحک ہیں انھیں مسلم سمجھو،

ایسی حالت میں فلسفہ کی سب سے بڑی خدمت یہ ہو کہ اسے اس لفظی الجھاؤ سے آزادی دے جائے ان دورم زکار نظریات کی بنیادوں کی جانچ کی جائے اور انکی بجائے ایسے صاف اور سائے اصول

اولیہ قائم کیے جائیں، جنہیں انسان کی فطرتِ سلیم بلا تامل تسلیم کر لے، اور جنکے ماننے سے نہ کوئی استبعاد لازم آئے نہ استغراب، اور اگر ان اصول عامہ کی تاسیس کے ساتھ ایک عالمِ کلِ خدا کی ہستی مطلق اور روح کی بقا ثابت ہو جائے، تو نظامِ فلسفہ کے یہ عناصر ثلاثہ، اخلاق و تزکیہ نفس کی عمارت کے لیے بہترین و مستحکم ترین بنیاد کا کام دے سکتے ہیں، اور یہی فلسفہ کی علتِ غائی اور مقصودِ اصلی ہے، انہیں مقاصد کو پیش نظر رکھ کر میں نے ”مبادی علمِ انسانی“ کے عنوان سے ایک سالہ لکھا جسکا جزو اول شائع ہو، لیکن قبل اسکے کہ اسکا جزو ثانی شائع ہو، مین جزو اول کے بعض مطالب کی سہولتِ تفہیم کے لیے یہ مناسب سمجھا کہ انہیں ایک دوسری ہیئت میں بھی پیش کروں، چنانچہ یہ مکالمات اسی خیال کا نتیجہ ہیں،

چونکہ یہ ضروری نہیں کہ مکالمات کے جملہ ناظرین مبادی کا مطالعہ کر چکے ہوں، اس لیے میں نے اس رسالہ کا طرزِ بیان خاص طور پر سادہ، قریبِ لفہم و دل نشین رکھا ہے، اور اسکی اسلئے اور بھی ضرورت تھی کہ اس میں جن مسائل کی تردید و تغلیط کی گئی ہو، وہ فلاسفہ کے اثر سے مدت سے لوگوں کے دلوں پر غلبہ و حاوی ہو چکے ہیں،

میرے پیش کردہ اصول و نظریات اگر صحیح تسلیم کر لیے جائیں تو انکی صحت سے لازمی نتائج یہ پیدا ہونگے کہ الحاد و تشکیک کا قطعاً خاتمہ ہو جائیگا، صد ہا گتھیاں کھل جائیں گی، بیسیوں عقدے حل ہو جائیں گے، الجھاؤ کی جگہ بگھاؤ پیدا ہو جائیگا، فلسفہ و عمل میں پھر رشتہ یگانگت قائم ہو جائیگا، اور مسائلِ بجائے مستبعد نظر آئیں گے فطرتِ سادہ و سلیم کے مطابق ہو جائیں گے،

ممکن ہو کہ بعض حلقوں سے یہ صدائے کہ اگر اتنی تحقیق و کاوش کے بعد بھی ہم گمراہ ہو کر بالآخر انہیں نتائج پر پہنچے، جنہیں مدت ہوئی عامیائے سمجھ کر ترک کر چکے تھے، تو یہ ساری محنت لاجمل رہی ایسے حضرات کی خدمت میں مین التماس کروں گا کہ فلسفہ کی بھول بھلیان کی سیر کر کے اس سے

باہر نکل آنا بھی لطف و نفع سے خالی نہیں، ایک طویل دریائی سفر کے بعد جب سیاح گھر واپس آتا ہو تو جو مصائب و تجربات گزر چکے ہوتے ہیں، انکی یاد اسکے لئے خاص طور پر لطف افزا و تجربہ آموز ہوتی ہے۔

اس رسالہ کے اصل مخاطبین چونکہ ملاحظہ و مشکلیں ہیں، جنکے مقابلہ میں نقل سے حجت لانا بالکل بیکار تھا، اسلئے میں نے تا مাত্র استدلال عقلی سے کام لیا ہو، جس کے مطالعہ کے بعد مجھے اُمید ہو کہ ہر نصیحت مزاج شخص یہ اعتراف کراٹھے گا کہ وجود باری کا پرچال، اور حیات بعد المات کا تشفی بخش عقیدہ فکر انسانی کے صحیح استعمال سے خود بخود لازم آتا ہی، خواہ اس نتیجہ سے اُن اِسَمِ باہمی آزاد خیانوں کو اتفاق نہ ہو، جو حکومت و مذہب کی طرح عقل و منطق کے قیود سے بھی آزاد رہتے ہیں۔

مقرر ہے کہ سکتا ہو کہ اس فلسفیانہ بحث سے صرف چند فلسفی الطبع ہی افراد متاثر ہو سکتے ہیں اور بس، لیکن دراصل اس رسالہ کی وسعت اثر کو انھیں چند افراد تک محدود سمجھنا صحیح نہیں اسلئے کہ اگر چند ممتاز اہل حکمت نے بھی اسکے اصول کو تسلیم کر لیا، اور اُنکے نزدیک قوانین اخلاقی اور قوانین طبیعی میں مصالحت ہو گئی، فضائل و رذائل اخلاق کے حدود زیادہ واضح و روشن ہو گئے، علم و عمل میں رشتہ اخوت قائم ہو گیا، اور دین فطرت کے ارکان، حقائق علمی کی طرح منضبط و مستدل ثابت ہو گئے، تو اسکا اثر متعدی ہو کر ایک بڑے قطعہ عالم تک پھیل جائیگا، دنیا میں نیکی کا اثر بڑھ جائیگا، عقل و نقل کی تطبیق مشتبہ نہ رہیگی، اور مذہب کے ان احکام کے آگے سرِ اعتقاد خم کر دینا ہوگا جو عقل بشری سے ماوراء ہیں۔

آخر میں ناظرین سے میری گزارش یہ ہو کہ وہ مکالمات کو بغیر اول سے آخر تک مطالعہ کیے ہوئے ان پر کتبہ چینی نہ کریں، بہت ممکن ہو کہ جو اعتراضات و شبہات کوئی ایک ٹکڑا

دیکھ کر انکے ذہن میں وارد ہو رہے ہوں، انکا جواب پوری کتاب پڑھنے کے بعد انھیں از خود مل جائے، استدلال کی پوری قوت کا اندازہ اسی وقت کیا جاسکتا ہے جب اسکے جملہ مقدمات پر نظر ہو، جو ساری کتاب میں منتشر ہیں، اسلئے پھر عرض ہو کہ کم از کم ایک مرتبہ تو ضرور اسے اول سے آخر تک بالاستیعاب ملاحظہ کیا جائے، اور اگر کر دہ نظر فرمائی جائے تو بہت سی مشکلات از خود رفع ہو جائیں گی، مزید سہولت تفہیم کے لئے اگر مصنف کی تصانیف ذیل بھی پیش نظر ہوں تو بہت بہتر ہے،

(۱) نظریہ مرایا، جو کئی سال ہوئے شائع ہو چکی ہے، اور (۲) مبادی علم انسانی، جنہیں انھیں مسائل مندرجہ مکالمات پر زیادہ تفصیل اور اسکے دوسرے پہلوؤں پر مزید شواہد کے ساتھ بحث کی گئی ہے،

جالح برکلی

جنوری ۱۳۱۲ء



مکالمہ اول

اشخاص مکالمہ: فلورنس (ف) و ایلین (ا)

(۱) ف۔ ایلین، ایلین، یہ کج اتنے سویرے کہاں نکل پڑے،

ا۔ ہاں میرے لیے اتنے سویرے اٹھنا ہو تو واقعی ایک نئی بات، لیکن رات کو بعض خیالات
میں کچھ ایسا منہمک رہا کہ نیند نہ پڑی، اور آج صبح بڑکے ہی باغ میں ہوا کھانے چلا آیا،

ف۔ فطرت ہو کہ اسی بہانے سے آپ صبح اٹھنا تو نصیب ہوا، بھلا اسوقت کے لطف کا کیا پوچھنا،
اور پھر خصوصاً اس موسم میں ایہ نیلگون آسمان، یہ پرندوں کی زمزمہ سنجی، یہ درختوں اور پھولوں کی
عطر بیزی، یہ طلوع آفتاب کا سہانا سماں، کوئی کہاں تک گنائے، اسوقت کی ہر کیفیت روح کو
وجد میں لائیکے لیے کافی ہو، دماغ کی تازگی بھی جیسی اسوقت ہوتی ہو اور کبھی نہیں ہوتی،
اور مسائل پر غور کرینکے لیے تو باغ کی فضا اور صبح کے وقت سے بہتر کوئی موقع ہو ہی نہیں سکتا، مگر
آپ تو خود اسوقت کسی غور میں ڈوبے ہوئے تھے، میں ناحق خلل انداز ہوا،

ا۔ نہیں آپ خلل انداز بالکل نہیں ہوئے، میں اسوقت ایک مسئلہ کی ادھیڑ میں
ضرد تھا، اور چاہتا ہوں کہ اُسے حل کر ڈالوں، لیکن میرا دماغ بمقابلہ تنہائی کے مکالمہ میں زیادہ
کام کرتا ہو، اس لیے مہربانی کر کے آپ جانیے نہیں بلکہ یہیں موجود رہیے، مبادا خیالات سے ہست سی
گتھیاں بٹھ جاتی ہوں،

ف۔ میں بس چشمِ حاضر ہوں، میرا خود بھی یہی حال ہے،

(۲) ا۔ میں ابھی یہ غور کر رہا تھا کہ ہر زمانہ میں کیسے عجیب لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں جو محض
اپنے تئیں عام خلقت سے ممتاز کرینکے لیے یا کسی اور عجیب و غریب سبب کی بنا پر یہ دعویٰ کرتے ہیں

کہ انھیں دُنیا میں کسی شے کا یقین نہیں، یا یہ کہ انتہائی مستبعد چیزوں کا یقین ہو، انکی یہ لوجبی یا تشکیک اگر صرف انھیں کی ذات تک محدود رہے تو بھی کوئی مضائقہ نہیں، لیکن خرابی یہ ہو کہ عوام جب یہ دیکھتے ہیں کہ ایسے لوگ جو انکے نزدیک ہمہ وقت علمی مشاغل میں مصروف رہتے ہیں ہر شے سے اپنی لاعلمی ظاہر کرتے ہیں، یا ایسے خیالات ظاہر کرتے ہیں جو مسلمات عامہ کے بالکل مخالف ہیں، تو خواہ مخواہ وہ لوگ بھی اپنے دیرینہ مسلمات کو چھوڑ کر ہمارے مسائل میں شک شبہ کرنے لگتے ہیں،

ن۔ میرا بھی بالکل ہی خیال ہو کہ بعض حکماء کی یہ مصنوعی تشکیک اور خام خیالیان سخت مضرواع ہوئی ہیں، چنانچہ حال میں خود اس طرح کے بہتے شاندار ڈھکوسلون کو چھوڑ کر عوام کے معتقدات و خیالات کا پابند ہو گیا ہوں اور میں آپ سے بخل عرض کر سکتا ہوں کہ جب سے میں فلسفہ کی اس بھول بھلیان کو چھوڑ کر عام و معمولی زندگی کے سیدھے راستہ پر آ گیا ہوں، یہ معلوم ہوتا ہو کہ آنکھوں کے آگے سے حجابات اٹھ گئے ہیں، اور صد ہا غوامض و اسرار جو پیشتر لایخل معلوم ہوتے تھے، اب حل ہو گئے ہیں،

(۳) ۱۔ الحمد للہ کہ میں نے آپکی بابت جو خیالیں سنی تھیں وہ غلط نکلیں،

ن۔ وہ خبریں کیا تھیں؟

۱۔ رات کو یہ ذکر ہو رہا تھا کہ آپ ایک نہایت ہی عجیب عقیدہ کے قائل ہیں، یعنی

یہ فرماتے ہیں کہ دُنیا میں جو ہر مادی کا کوئی وجود ہی نہیں،

ن۔ ہاں یہ تو میرا واقعی خیال ہو کہ فلاسفہ جس شے کو جو ہر مادی کہتے ہیں وہ معدوم ہو،

اور اگر کوئی میرے اس خیال کی غلطی مجھ پر ثابت کر دے تو آج میں اس کے چھوڑنے کے لیے تیار ہوں،

۱۔ معاذ اللہ! کیا آپ کے نزدیک اس سے بھی بڑھکر کوئی عمل، کوئی مستبعد اور کوئی مشککانہ خیال ہو سکتا ہو کہ مادہ کا وجود ہی نہیں!

ن۔ ذرا ٹھہریئے، اس قدر عجلت سے کام نہ لیجیئے، اگر یہ ثابت ہو جائے کہ آپ جو وجود مادہ کے قائل ہیں، مجھ سے زیادہ مستبعد مجھ سے زیادہ محال، اور مجھ سے زیادہ مشککانہ عقیدہ کے پابند ہیں تو؟
۱۔ اس عقیدہ سے تشکیک و استحالہ کا لازم آنا تو ایسا ہی ہو، جیسے کوئی یہ ثابت کرنا چاہے کہ جزو کل سے بڑا ہوتا ہے،

(۴۲) ن۔ اچھا تو آپ اسی رٹے کو اختیار کیجیئے گا جو فطرت سلیم کے مطابق اور استبعاد تشکیک کی آمیزش سے بالکل پاک ہو؟

۱۔ یقیناً۔ مگر آپ فرمائیے تو، دیکھوں تو کہ آپ اس قدر کھلی ہوئی حقیقت کی کیونکر تردید کرتے ہیں؟

ن۔ اچھا پہلے یہ فرمائیے کہ آپ مشکک سے کیا مفہوم لیتے ہیں؟

۱۔ وہی لیتا ہوں جو ساری دنیا لیتی ہو، یعنی ایسا شخص جو ہر امر میں شک کرتا ہو،
ن۔ تو اگر کسی شخص کو کسی مسئلہ کے متعلق کوئی شک و شبہ نہ ہو تو اسکے باب میں مشکک نہ کہا جائے گا،

۱۔ نہیں ہرگز نہیں،

ن۔ مگر شک کے یہ معنی تو نہیں کہ وہ اسکے نفی یا اثبات کسی پہلو کا قائل ہو،

۱۔ ظاہر ہے کہ یہ معنی کیونکر ہو سکتے ہیں، یہ تو ایک عامی بھی بتا سکتا ہو کہ شک کے معنی

نفی و اثبات کے درمیان تذبذب کے ہیں،

ن۔ تو اگر کوئی شخص کسی مسئلہ کا منکر ہو تو وہ شک و تذبذب کا یہ قدر عبید ہو جتنا ہلکا قائل،

۱۔ یقیناً۔

ن۔ ایسے انکار کی بنا پر آپ کی مشکوک نہیں کہہ سکتے

۱۔ یہ تو ظاہر ہے

ن۔ پھر یہ فرمائیے کہ انکار مادہ کی بنا پر آپ مجھے مشکوک کس طرح قرار دیتے ہیں؟ درآخائیکہ

میں وجود مادہ سے انکار اسی قطعیت کے ساتھ کرتا ہوں جس سے آپ اسکا اقرار کرتے ہیں

(۵) ۱۔ خیر گفتگو میں اس قدر زبان نہ پکڑنا چاہیئے، مشکوک کی تعریف میں مجھے ذرا فروگزاشت

ہو گئی میرا مدعا یہ تھا کہ مشکوک وہ ہو جو ہر شے میں شک کرے یا حقائق اشیاء کا منکر ہو

ن۔ لیکن اشیاء سے آپ کی کیا مراد ہو؟ کیا علوم کے اصول اولیہ بھی اس میں شامل ہیں؟

حالانکہ یہ تو محض مسلمات ذہنی ہیں، خارج سے انھیں کیا علاقہ؟ اور مادہ کا انکار ان کے انکار کا

کیونکر مستلزم ہوگا

۱۔ خیر انھیں کمال دیجئے، لیکن اور اشیاء کی بابت کیا کہنے گا؟ اس پر بے اعتباری

اشیاء محسوسہ کے وجود حقیقی سے انکار اور ان سے متعلق لادریت کے انکار کو کیا کہیے گا؟ کیا یہ خیالات کسیکو

مشکوک قرار دینے کے لئے کافی نہیں؟

ن۔ اچھا تو آپ مدار بحث یہ ٹھہرا کہ محسوسات کے وجود سے انکار یا انکی بابت لادریت

کن حقائق سے لازم آتی ہو اور جس کے عقائد سے یہ لازم آئیگی وہی اصلی مشکوک قرار پائیگا

۱۔ بیشک۔

(۶) ن۔ اشیاء محسوسہ سے آپ کی کیا مراد ہے؟

۱۔ وہ چیزیں جو اس سے دریافت ہو سکیں، ظاہر ہو کہ اسکے سوا اور کیا معنی ہو سکتے ہیں؟

ن۔ معات کیونکہ آپ کی تعریف میں فلاہام رہ گیا، بحث کا تصفیہ جلد بھی ہو سکتا ہے کہ ہر مدعا

بیان وضع ہوا اسلئے مہربانی کر کے یہ تو فرمائیے کہ اشیاء محسوسہ میں آیا آپ صرف انھیں چیزوں کو رکھتے ہیں جو براہ راست حواس سے دریافت ہوتی ہیں، یا ان چیزوں کو بھی شامل کرتے ہیں جو بالواسطہ محسوس ہوتی ہیں،

۱۔ میں اس تفریق کو صاف طور پر نہیں سمجھا،

ف۔ فرض کیجیے، میں اس وقت کوئی کتاب پڑھ رہا ہوں، اُسکے حروف مجھے براہ راست محسوس ہو رہے ہیں، لیکن اس میں جو الفاظ ہیں، مثلاً خدا حقیقت، نیکی وغیرہ انکے مفہیم ذہن میں بالواسطہ داخل ہوئے ہیں، اچھا اب حروف کے اشیاء محسوسہ کی تعریف میں داخل ہونے میں تو شبہ ہو ہی نہیں سکتا، گفتگو جو کچھ ہو وہ اُنکے مفہیم کے بارہ میں ہو، کیا آپ انھیں بھی محسوسات میں رکھینگے؟

۱۔ ہرگز نہیں، خدا حقیقت، نیکی وغیرہ کو محسوسات میں شمار کرنا بداہتہً اہل جزیرہ تو صرف وہ

مفہیم ہیں جو علامت محسوسہ کی وساطت سے ایک مصنوعی طور پر ہمارے ذہن میں پیدا ہوئے ہیں،

ف۔ نتیجہ یہ نکلا کہ آپ صرف انھیں چیزوں کو محسوسات میں داخل سمجھتے ہیں جو براہ راست حواس سے دریافت ہوتی ہیں،

۱۔ جی۔

(۷) ف۔ اچھا تو اب اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اگر بالفرض آسمان کا ایک حصہ ہلکے سنج دکھائی دے، اور دوسرا نیلا، اور ہماری عقل ہمیں یہ بتائیے کہ اس تنوع الوان کا کوئی سبب ضرور موجود ہو تو یہ سبب ایک غیر محسوس شے ہوگی، اسلئے کہ ظاہر ہو یہ علت براہ راست ہماری آلہ بصارت محسوس نہیں ہوتی،

۱۔ ہاں یہ نتیجہ یقیناً نکلتا ہے،

ف۔ علیٰ ہذا مختلف آوازوں کے سُنے کے بعد میں کہہ سکتا ہوں کہ ان آوازوں کو علل سیر کو غیر مجموع ہیں

۱۰۔ بیشک۔

ف۔ اسی طرح بذریعہ مس جب ہم کسی شے کو گرم دوزنی محسوس کرتے ہیں تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ اسکی حرارت دوزن کی علت کو بھی ہم محسوس کر رہے ہیں

۱۔ آپ کے اس طرح کے سارے سوالات کا مختصر جواب یہ ہو کہ اشیاء محسوسہ سے صرف وہی چیزیں مراد ہیں جو جو اس سے دریافت ہوتی ہیں، کیونکہ واقعہ یہ ہو کہ جو اس سے جب کسی شے کو دریافت کرینگے، براہ راست ہی دریافت کرینگے، ایسا کام صرف حساس ہو انتاج نہیں، نتائج سے اسباب کا استنباط تا مگر عقل کا کام ہے

(۸) ف۔ تو ہمارے آپکے اس پر اتفاق ہو کہ اشیاء محسوسہ صرف وہی ہیں جو جو اس سے براہ راست دریافت ہوتی ہیں، اب یہ فرمائیے کہ آیا ہم آنکھ سے بجز روشنی، رنگ و شکل کے یا کان سے سوا آواز کے، کام و دہن سے سوا ذائقہ کے، ناک سے سوا بو کے، اور ہاتھوں سے سوا ملموسات کے کوئی اور شے بھی دریافت کر سکتے ہیں

۱۔ نہیں، اور کچھ نہیں

ف۔ تو غالباً آپ کا مطلب یہ ہو کہ اگر اعراض محسوسہ سلب کر لیے جائیں تو کوئی شے محسوس باقی نہ رہ جائیگی

۱۔ ہاں بالکل یہی

ف۔ گویا اشیاء محسوسہ صرف اعراض محسوسہ کا مجموعہ ہوتی ہیں

۱۔ اور کیا۔

(۹) ف۔ آپ حرارت کو ایک محسوس شے مانتے ہیں؟

۱۔ یقیناً

ف۔ اشیاء محسوسہ کا وجود صرف انکے محسوسیت ہی کا نام ہو، یا یہ اسکے علاوہ کوئی اور

شے ہو جو نفس بشری سے بے علاقہ ہے،

۱۔ ”وجود“ و ”محسوسیت“ میں بڑا فرق ہو، کسی شے کا موجود ہونا اور بات ہو اور اس کا محسوس ہونا اور ہے،

ف۔ یہاں ذکر صرف اشیاء محسوسہ کا ہو، انکی بابت آپ فرمائیے کہ کیا انکا وجود ان کی محسوسیت کے علاوہ، اور ذہن سے خارج کوئی اور شے ہے؟

۱۔ یقیناً انکا وجود مستقل و قائم بالذات ہو، جسے انکی محسوسیت سے کوئی تعلق نہیں،
ف۔ تو حرارت کا بھی، نفس سے خارج ایک مستقل وجود ہوگا،
۱۔ ظاہر ہے،

ف۔ اچھا تو اب یہ ارشاد ہو کہ حرارت محسوس کے مختلف مدارج میں اسکا یہ وجود حقیقی، مساوی طور پر رہتا ہے، یا اسکے بعض درجوں میں ہوتا ہو، اور بعض میں نہیں ہوتا اگر یہ آخری شق صحیح ہو تو اسکا سبب کیا ہے؟

۱۔ حرارت محسوس کے مدارج کتنے ہی مختلف ہوں، نفس حرارت کا وجود تمام گرم اجسام میں یکساں ہوتا ہے،

ف۔ کیا زیادہ سے زیادہ اور کم سے کم گرم اجسام میں نفس حرارت کا وجود یکساں رہتا ہو؟
۱۔ بیشک، اور اسکی وجہ صاف ہو، یعنی یہی کہ دونوں صورتوں میں وہ جو اس ہی سے دریافت ہوتی ہو، بلکہ جب حرارت کا درجہ زیادہ ہوتا ہو تو محسوس بھی زیادہ نمایان طور پر ہوتی ہے، اور اسلئے اگر مدارج میں اختلاف ہوتا ہو، تو ہم گرم جسم کی حرارت کے وجود حقیقی کو اس سے کمتر جسم کی حرارت سے زیادہ یقینی سمجھتے ہیں،

(۱۰) ہ۔ لیکن کیا نہایت شدید حرارت ایک سخت اذیت نہیں ہوتی؟

۱۔ اسکا کون منکر ہے؟

ف۔ کیا کوئی غیر حاس جسم اذیت و راحت کو محسوس کر سکتا ہے؟

۱۔ ظاہر ہو کہ نہیں،

ف۔ آپ جس شے کو ”جوہر اذی“ سے موسوم کرتے ہیں وہ ایک غیر حاس شے ہے، یا

صاحبِ حق و ادراک ہے؟

۱۔ یقیناً غیر حاس ہے،

ف۔ اسلئے وہ ورود اذیت کا احساس نہیں کر سکتی،

۱۔ کھلی ہوئی بات ہے،

ف۔ اور اسی لئے انتہائی شدید حرارت کا بھی احساس نہیں کر سکتی ہو، جو بقول آپ کے

ورود اذیت ہی کی ایک شکل ہے،

۱۔ یہ بھی سہی،

ف۔ اب آپ کے نزدیک ”جسم خارجی“ کیا شے ہو؟ جوہر اذی ہو یا نہیں؟

۱۔ یقیناً جوہر اذی ہو جو اعراض محسوسہ کا حامل ہے،

ف۔ یہ ارشاد ہو کہ اس میں شدید حرارت کا کیونکر وجود ہو سکتا ہو؟ آپ ابھی تسلیم کر چکے

ہیں کہ جوہر اذی میں اسکا وجود نہیں ہو سکتا،

۱۔ ذرا توقف کیجئے میں نے ”حرارت شدید“ کو ”درد و اذیت“ کا مرادف تسلیم کر لینے میں

غلطی کی تھی، دراصل یہ اذیت کا نتیجہ یا معلول ہوتی ہو، اور اس سے بالکل علیحدہ ایک شے ہو،

ف۔ آپ جب آگ کے پاس ہاتھ لیچاتے ہیں تو صرف ایک حس ہوتا ہو، یا دو علیحدہ

حس ہوتے ہیں،

۱۔ ایک،

ف۔ حرارت کا؟

۱۔ ہاں،

ف۔ اور تکلیف کا؟

۱۔ اسکا بھی،

ف۔ تو ثابت یہ ہو کہ حرارت شدید اور اذیت دو علیحدہ چیزیں، اور ایک دوسرے کی علت و معلول نہیں، بلکہ دونوں ایک ہی حقیقت کی دو تعبیریں ہیں، اور دونوں ایک ہی وقت میں اور معاً محسوس ہوتی ہیں،

۱۔ ہاں اتنوا ایسا ہی معلوم ہوتا ہے،

(۱۱) ف۔ اب ذرا خیال کیجئے کہ کسی شدید جس کا بغیر لذت یا الم کی آمیزش کے پیدا ہونا ممکن ہے؟

۱۔ میرے خیال میں تو نہیں،

ف۔ یا پھر آپکے ذہن میں کسی مجرد لذت و الم محسوس کا تصور پیدا ہو سکتا ہے، جو گرمی،

سردی، ذائقہ، خوشبود وغیرہ سب سے معری ہو،

۱۔ میرے ذہن میں تو یہ بھی نہیں آ سکتا،

ف۔ کیا اس سے نتیجہ نہیں نکلتا کہ اذیت محسوس انہیں شدید حسیات کا نام ہے؟

۱۔ نتیجہ تو بے شبہ یہی نکلتا ہے، بلکہ اتنوا میں اس شک میں پڑ گیا کہ آیا حرارت شدید کا

وجود، ایک ذہن حاس سے علیحدہ کبھی بھی ممکن ہے؟

ف۔ این! آپ بھی مشکوک کی سی باتیں کرنے لگے، انہیں کا سافعی و اثبات کے درمیان

تذبذب ہونے لگا،

۱۔ تذبذب کیا معنی، اتوں مجھے اسکا یقین ہو گیا کہ شدید تکلیف وہ حرارت 'ذہن سے خارج نہیں موجود ہو سکتی'،

ن۔ تو اب اسکا وجود خارجی، وجود حقیقی، باطل ٹھہرا

۱۔ ہاں اتوں میں اسکا قائل ہو گیا،

(۱۲) ن۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہوگا کہ کائنات میں کوئی جسم موجود فی الخالج نہیں؟

۱۔ نہیں میں گرم اجسام کے وجود خارجی کا منکر نہیں، میں صرف اسکا قائل ہوا ہوں کہ

کائنات میں حرارت شدید کا کوئی وجود خارجی نہیں،

ن۔ لیکن آپ پہلے تسلیم کر چکے ہیں کہ حرارت کے جملہ مدارج کا وجود یکساں حقیقی ہو، اور

اختلاف مدارج کی صورت میں کثیر کا وجود بقابلہ قلیل کے زیادہ حقیقی ہے،

۱۔ ہاں اُسوقت میں نے بیشک یہ تسلیم کر لیا تھا، لیکن اب مجھے یہ نظر آتا ہے کہ چونکہ

حرارت شدید، اذیت ہی کی ایک شکل کا نام ہے، اور اذیت چونکہ جسم حاس ہی میں ہو سکتی ہے،

اسلئے حرارت شدید کا وجود کسی غیر حاس وغیرہ درک مادہ میں نہیں ہو سکتا، تاہم میں اسکا قائل

نہیں کہ مادہ یعنی خالج میں معمولی درجہ کی حرارت کا وجود نہیں ہو سکتا،

ن۔ لیکن آپ کے پاس میاں کیا ہے جس سے آپ مدارج حرارت موجود فی الخالج کو مدارج

حرارت موجود فی الذہن سے علیحدہ کر سینگے؟

۱۔ یہ تو کوئی مشکل مسئلہ نہیں، اذیت خواہ کسی درجہ کی ہو، بہر حال غیر محسوس نہیں رہ سکتی

ہمیشہ، اسکا وجود ذہنی ہوگا، اسلئے حرارت کے جو مدارج پُر اذیت ہوتے ہیں وہ ذہنی ہوتے ہیں،

لیکن باقی ممکن ہو کہ موجود فی الخالج ہوں،

(۱۳) ن۔ آپ غالباً پیشتر تسلیم کر چکے ہیں کہ جسم غیر حاس میں جس طرح اذیت کا وجود نہیں ہو سکتا،

اسی طرح راحت و لذت کا بھی نہیں ہو سکتا،

۱۔ ہاں اسپرین قائم ہوں،

ف۔ مگر کیا حرارت اپنے خفیف درجہ میں خوشگوار نہیں ہوتی؟

۱۔ اچھا تو؟

ف۔ تو یہ کہ جسم غیر حاس میں اسکا وجود بھی نہیں ممکن ہو، اسکا وجود بھی ہمیشہ ذہنی ہوگا،

۱۔ آگے کیئے،

ف۔ نتیجہ یہ نکلا کہ حرارت خواہ پُر اذیت درجہ تک ہو، خواہ اس سے کم ہو، بہر حال دونوں صورتوں میں وجود ذہنی ہی رکھ لگی، خارج، یعنی مادہ غیر حاس و غیر مدبرک میں اسکا وجود بھی نہیں ہوگا،

۱۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ غیر معتدل گرمی چونکہ سخت ناگوار و تکلیف دہ ہوتی ہو،

اسلئے معتدل گرمی اُس قدر خوشگوار ہو،

ف۔ مجھے اس سے بحث نہیں کہ وہ کس قدر خوشگوار ہوتی ہو، وہ اگر کچھ بھی خوشگوار ہوتی

ہو تو بھی میرا مقصود حاصل ہے،

۱۔ میرا خیال تو یہ ہے کہ معتدل گرمی کو نہ خوشگوار کہہ سکتے ہیں نہ ناگوار، یہ ایک سببی

کیفیت ہوتی ہو، جو دونوں سے معرّی ہوتی ہو، اور اس کیفیت کے وجود خارجی کے شاید آپ

بھی منکر نہ ہوں،

(۱۴) ف۔ سو اس کے کہ آپ خود اپنے ہی تجربہ کی طرف رجوع کیجئے اور کس طرح میں آپ کو اسکا

قائل کر سکتا ہوں کہ معتدل حرارت خوشگوار ہوتی ہو، لیکن ہاں یہ تو فرمایئے کہ سردی کی بابت

آپ کا کیا خیال ہے؟

۱۔ وہی جو گرمی کی بابت ہو، شدید سردی ایک تکلیف دہ شے ہو، اور تکلیف کا

وجہ دے کہ ذہنی ہو، اس لیے شدید سردی کا وجود بھی محض ذہنی ہو، لیکن معتدل سردی کا
لا محالہ وجود ذہنی قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں،

ن۔ گویا جن اجسام میں معتدل گرمی یا معتدل سردی محسوس ہوتی ہو، ان کے متعلق
ہمیں سمجھنا چاہیے کہ ان میں علی الترتیب گرمی و سردی کا وجود خارجی موجود ہے
۱۔ بالکل یہی

ن۔ کسی مسئلہ کے تسلیم کرنے سے اگر احتمال لازم آتا ہو تو آپ اسے صحیح قرار دیتے ہیں؟
۱۔ قطعاً نہیں

ن۔ کیا آپ کے نزدیک یہ امر محال نہیں کہ ایک شے ایک ہی وقت میں گرم بھی ہو اور سرد بھی
۱۔ یہ یقیناً محال ہے

ن۔ فرض کیجئے، آپ کا ایک ہاتھ گرم ہو اور ایک سرد، اور آپ دونوں کو ایسے پانی میں
ڈال رہے ہیں جو نہ زیادہ گرم ہو اور نہ زیادہ سرد، تو کیا آپ کو ایک ہی وقت میں (دونوں مختلف
ہاتھوں کی وساطت سے) پانی گرم و سرد دونوں نہ معلوم ہوگا؟
۱۔ ہاں ہوگا تو

ن۔ اور ایک شے کا ایک ہی وقت میں گرم و سرد ہونا آپ بھی محال تسلیم کر چکے ہیں
۱۔ جی

ن۔ معلوم یہ ہوا کہ جس مسئلہ کی بنا پر یہ تناقص یا احتمال لازم آتا ہو، وہی سرے سے
غلط ہو، آپ خود اقرار کر چکے ہیں کہ جو مقدمات ایک نتیجہ محال تک پہنچاتے ہیں وہ صحیح
نہیں ہو سکتے۔

(۱۵) ۱۔ مگر یہ دعویٰ کیا کہ محال ہو کہ آگ میں حرارت کا وجود نہیں ہوتا،

ن۔ اس مسئلہ کو صاف کر نیکیے لئے ذرا یہ بتائیے کہ کیا دو بالکل یکساں واقعات پر ہمیں ایک ہی حکم نہ لگانا چاہیئے،

۱۔ بیشک لگانا چاہیئے،

ن۔ اگر ایک سوئی ہماری انگلی میں چھبونی بجائے تو کیا ہمارے گوشت کے ریشوں کو نہ پھاڑے گی،

۱۔ یقیناً،

ن۔ اور اگر انگلی آگ سے جلجائے تو کیا ہوگا؟

۱۔ تو بھی یہی ہوگا،

ن۔ لیکن چھین شخص تسلیم کرتا ہو کہ سوئی میں نہیں بلکہ جسم میں ہوتی ہو پھر کیا وجہ ہو کہ سوزش کو آپ آگ سے منسوب کرتے ہیں، اُسے بھی جسم ہی پر مشروط رکھیے،

۱۔ خیر اسکا تو میں قائل ہو گیا کہ گرمی و سردی کا وجود خارجی نہیں بلکہ محض ذہنی ہے،

لیکن ابھی اور اعراض باقی ہیں، جنکے وجود خارجی کی کوئی تردید نہیں ہو سکتی،

ن۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ گرمی و سردی کی طرح جملہ اعراض کا وجود محض ذہنی ہوتا ہے تو؟

۱۔ تو بیشک آپ اپنے اصلی دعوے میں کامیاب ہو جائینگے، لیکن میں نہیں سمجھتا کہ

آپ یہ کسی طرح ثابت کر سکتے ہیں،

(۱۶) ن۔ اچھا تو ان اعراض کو ایک ایک کر کے لیجیے، ذائقہ سے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟

اسکا وجود محض ذہنی ہوتا ہے یا خارجی؟

۱۔ یہ تو ہر صحیح احساس شخص کہیگا کہ شکر فی نفسہ شیرین اور افسنتین تلخ ہوتا ہے،

ن۔ مگر یہ تو فرمائیے کہ شیرینی ایک خوشگوار احساس ہوتی ہے، یا نہیں،

۱۔ ضرور ہوتی ہے

ت۔ اور تلخی ایک ناخوشگوار کیفیت کا نام ہے

۱۔ ظاہر ہے

ت۔ اب اگر شکردا فسفتین غیر حاس وغیرہ رک اجسام ہیں تو شیرینی و تلخی وجہ لذت و الم کی دو کیفیتیں ہیں) کیونکر ان میں موجود ہو سکتی ہیں؟

(۱۷) ۱۔ آیات مجھے صلی مغالطہ نظر آیا، جناب نے سوال کیا تھا کہ آیا گرمی و سردی شیرینی و تلخی خوشگوار و ناگوار ہی کی صورتیں ہیں؟ اور میں نے اسکا جواب اثبات میں دیا، حالانکہ صحیح جواب یہ ہونا چاہیے کہ ان اعراض کی دو مختلف حیثیات ہیں ایک حیثیت انکی محسوسیت کی ہو، اور اس لحاظ سے وہ بے شبہ لذائذ و آلام میں شمار کیے جاسکتے ہیں، لیکن دوسری حیثیت خود انکے وجود کی ہو، اور اس لحاظ سے وہ یقیناً اشیائے خارجی کی جانب منسوب کیجا سکتی ہیں، اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ آگ میں گرمی اور شکر میں شیرینی سرچس نہیں ہوتی بلکہ صرف اسقدر درست ہو کہ انکا جو جزو محسوس کیا جاسکتا ہو اسکا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہو، اور باقی اجزاء کا وجود ذاتی و خارجی ہوتا ہے،

(۱۸) ت۔ یہ آپ نے بالکل غیر متعلق سوال چھڑ دیا، ہمارے آپکے گفتگو صرف اشیاء محسوسہ سے متعلق ہو رہی ہو، جنگلی تعریف آپ یہ کر چکے ہیں کہ ”وہ وہ چیزیں ہیں جنہیں ہم براہ راست اپنے حواس سے دریافت کرتے ہیں“ اسلئے اگر بہ قول آپکے بعض اعراض کا وجود انکے علاوہ کسی اور حیثیت سے ہے تو ہمارے پاس اسکے علم کا کوئی ذریعہ نہیں اور نہ مانع فیہ سے اسے کوئی واسطہ ہو، آپ کو یہ دعویٰ کر نیکا بیشک اختیار ہو کہ بعض اعراض ایسے ہیں جنکا احساس و ادراک نہیں کیا جاسکتا، اور یہ غیر محسوس اعراض آگ اور شکر میں جو دیکھتے ہیں

لیکن اس دعوے کو ہمارے موضوع بحث سے کیا علاقہ ہو؟ خیر یہ تو ہوا مگر آب ذرا دوبارہ فرمائیے کہ آپ کیا گرمی و سردی، شیرینی و تلخی (محسوس بالحواس) کا وجود ذہنی تسلیم کرتے ہیں، یا اس میں ابھی کچھ شک ہے؟

۱۔ ہاں یہ دعویٰ تو واقعی میرے لئے کچھ بھی مفید نہیں، میں اس سے دست بردار ہوتا ہوں لیکن یہ بات ہو عجیب، کہ شکر میں شیرینی نہیں ہوتی،

(۱۹) ن۔ اپنے مزید اطمینان کے لئے اسپر غور کیجئے کہ کیا شیرینی بعض امراض کی حالت میں تلخ نہیں معلوم ہونے لگتی؟ اور کیا یہ آئے دن کا مشاہدہ نہیں کہ جو غذائیں ایک شخص کو لذیذ معلوم ہوتی ہیں، دوسرے کو ان سے نفرت ہوتی ہو؟ اب اگر ہر شے میں فی نفسہ ایک خاص قسم کا ذائقہ موجود رہتا ہو تو اس اختلاف و تنوع ذوق کی علت کیا ہو سکتی ہے؟

۱۔ ہاں اسکی توجیہ تو میرے سمجھ میں بھی نہیں آتی،
(۲۰) ن۔ اچھا، اب بڑی کوشش میں نے جو کچھ ذائقہ سے متعلق کہا، کیا وہ حرف بحرف شامہ پر چسپان نہیں ہوتا؟ کیا مختلف رائیجے بعض خوشگوار و ناگوار حسیات کے مراد ہیں؟

۱۔ ہیں تو سہی،
ن۔ اسلئے یہ ناممکن ہو کہ وہ کسی غیر حاس شے میں موجود ہو سکیں،
۱۔ ضرور ناممکن ہے،

ن۔ کیا آپ کے خیال میں غلاظت و نجاست جسے جانور اس شوق سے کھاتے ہیں، انکے لئے وہی بُور رکھتی ہو جو ہمارے لئے رکھتی ہے،
۱۔ ہرگز نہیں،

ن۔ تو معلوم ہوا کہ منہ کی طرح بوجھ بھی محض ایک اضافی شے ہو، جو جسم حاس یا ذہن پر

مشروط ہے،

۱۔ مین نے مان لیا،

(۲۱) ن۔ اب آواز کو پیچھے کیا آپ کے نزدیک اس عرض کا اجسام خارجی مین وجود ہوتا ہو؟

۱۔ اجسام آواز کنندہ مین تو نہیں، اسلئے کہ مخرج الہوا کے ذریعہ سے کسی مقام سے

ہوا نکال لینے کے بعد ہاں اگر گھٹنا بجا یا جائے تو وہ بھی بے آواز رہیگا، البتہ ہوا اس کا محل

ضرور ہے،

ن۔ اسکی دلیل؟

۱۔ دلیل یہ ہو کہ ہوا کی حرکت اگر تیز ہوتی ہو تو آواز بھی زور سے سنائی دیتی ہو، اور

اگر وہ مدہم ہوتی ہو تو آواز بھی ہست معلوم ہوتی ہو، اور اگر ہوا مین حرکت بالکل نہ ہو تو

آواز بھی نہیں پیدا ہوتی،

ن۔ اچھا بقول آپ کے یہ بھی سہی کہ بغیر حرکت ہوائی کے کوئی آواز نہیں سنائی دیتی،

لیکن اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ خود آواز کا وجود ہوا مین ہے،

۱۔ یہ بولے خارجی ہی کی حرکت ہوتی ہو جو ذہن مین آواز کا جس پیدا کرتی ہے،

ہوا کا پھیتر جب کان کے پردہ پر لگتا ہو تو ایک ارتعاش پیدا ہوتا ہو جو اعصاب سمعی کی

وساطت سے دماغ تک پہنچتا ہو، جس سے متاثر ہو کر روح مین جو حس پیدا ہوتا ہے

اسی کا نام آواز ہے،

ن۔ تو آخر آواز بھی حس ہی ٹھہری نہ؟

۱۔ ہاں جس حد تک ہمیں محسوس ہوتی ہو بے شبہ ایک حس ذہنی ہی ہے،

ف۔ کیا کوئی حس خارجی بھی ہو سکتا ہے؟

۱۔ نہیں جس تو بہر حال ذہنی ہوگا،

ف۔ تو پھر حس آواز کا ذہن سے خارج ہوا میں کیونکر وجود ہو سکتا ہے،

۱۔ لیکن آپ کو خیال رکھنا چاہیے کہ صوت من حیث الـمحس (یعنی جس حد تک ہمیں محسوس ہوتی ہے) اور صوت من حیث الصوت (یعنی جس حد تک اس کا وجود خارج میں ہوتا ہے) دو بالکل علیحدہ چیزیں ہیں، اول الذکر ایک حس ہے، اور آخر الذکر ایک متوجہ و ارتعاش ہوائی ہے،

ف۔ میں آپ کی اس تفریق کی تو پیشتر تردید کر چکا ہوں، لیکن خیر اس سے قطع نظر کر کے کیا آپ کے خیال میں آواز حرکت ہی کا نام ہے؟

۱۔ میں تو ایسا ہی سمجھتا ہوں،

ف۔ تو جو اعراض آواز کے ہوتے ہیں انکا انتساب حرکت کی جانب بھی صحیح ہوگا،

۱۔ ضرور ہوگا،

ف۔ تو آواز کی طرح آپ حرکت کو بھی بند، نشیرین و متین کہہ سکتے ہیں؟

۱۔ آپ تو میرا مفہوم سمجھنے میں خواہ مخواہ اُبھاؤ پیدا کرتے ہیں، یہ تو کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ اعراض، صوت محسوس کے ہیں یعنی جس معنی میں ہم عام طور پر اسے استعمال کرتے ہیں، انہیں صوت حقیقی سے یعنی اسکے جو معنی فلاسفہ لیتے ہیں اس سے کوئی علاقہ نہیں، اسلئے کہ یہ آخر الذکر تمام تر ایک متوجہ ہوائی ہے،

ف۔ تو گویا آواز کی دو قسمیں ہیں، ایک رسمی جو مزمعہ عوام ہے، دوسرے حقیقی جو فلاسفہ کے لئے مخصوص ہے،

۱۔ بیٹک،

ف۔ اور یہ آخر الذکر نام ہو حرکت کا،

۱۔ جی،

ف۔ اچھا یہ تو ارشاد ہو کہ حرکت کا علم انسان کو اپنے حواس میں سے کسکے ذریعہ سے ہوتا ہو؟ حس سامعہ سے؟

۱۔ نہیں صاحب، سامعہ سے کیوں ہوتا، باصرہ و لامعہ سے ہوتا ہے

ف۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ ہم آواز حقیقی کو کبھی سن نہیں سکتے بلکہ دیکھ اور چھو سکتے ہیں،

۱۔ خیر وہ میرے عقیدہ کو آپ جب قدر چاہیے مضحک بنائے، لیکن اس سے اصل حقیقت

پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، اسکا تو مجھے خود اعتراف ہو کہ آپ جو نتائج میری توجہ سے پیدا کرتے ہیں،

وہ قانون کو عجیب ضرور معلوم ہوتے ہیں، لیکن اسکا اصلی باعث زبان کی خامی ہو، زبان

چونکہ عوام کی وضع کردہ اور انھیں کے استعمال کی ہو، اسلئے اگر دقیق فلسفیانہ خیالات نامانوس

و غریب معلوم ہوں تو اس میں حیرت کی کیا بات ہے؟

ف۔ اوہو، تو آخر کار آپ نے یہ تسلیم کر لیا کہ آپ کے خیالات دنیا کے عام مسلمات سے بہت

ہٹے ہوئے ہیں، اور یاد ہو گا کہ آغاز گفتگو میں ہمارے آپ کے یہی نتیجہ قائم ہوئی تھی کہ کس کے

خیالات مسلمات جمہور سے ہٹے ہوئے ہیں، لیکن خیر اس سے قطع نظر کر کے کیا واقعی آپ کو

اس نظریہ میں کوئی استبعاد نہیں نظر آتا کہ ”حقیقی آوازیں ہمیشہ غیر سموع رہتی ہیں“ جنکا علم

سامعہ کے علاوہ کسی اور حس سے حاصل ہوتا ہو؟ اور کیا اس میں بدابہتہ آپ کو ماہیت حقائق

اشیاء سے تعارض نظر نہیں آتا؟

۱۔ ہاں یہ نظریہ کچھ دل میں اترتا تو نہیں، اچھا میں یہ تسلیم کئے لیتا ہوں کہ آواز کا کبھی

نفس سے خارج کوئی وجود نہیں

(۲۲) ن - ہو رہا رنگ سے متعلق بھی آپ آسانی یہی تسلیم کر لیں

۱ - سائنس فرمائیکا، رنگ کی بابت تو آپ کا یہ خیال کسی طرح درست نہیں ہو سکتا

رنگ کا وجود اشیا و خارجی بین نظر آنا ایک بدیہی مسئلہ ہے

ن - یہ اشیا جو ہر مادّی ہونگے جو نفس سے خارج وجود رکھتی ہیں

۱ - ہاں اور کیا

ن - اور الوان حقیقی کا مستقر ہونگی؟

۱ - ہر مرنی شے اس رنگ کی مستقر ہوتی ہے جو جہین اس میں دکھائی دیتا ہے

ن - کیا یہ ممکن ہو کہ کوئی شے مرنی ہو اور باصرہ سے محسوس نہ ہو

۱ - قطعاً ناممکن ہے

ن - کیا یہ ممکن ہو کہ کوئی محسوس شے محسوس براہ راست نہ ہو؟

۱ - نہیں صاحب یہ کیونکر ممکن ہو اس کو کہ ہزار مرتبہ میری زبان سے قبول فرمائے گا

ن - ذرا تھل سے کام لیجئے، برہمی کی کوئی بات نہیں، میں صرف یہ دریافت کرنا

چاہتا ہوں کہ آیا اعراض محسوسہ کے سوا کوئی اور شے بھی حواس کے ذریعہ سے دریافت

ہو سکتی ہو؟ آپ پیشتر فرما چکے ہیں کہ ”نہیں“ آپ اب بھی اس رٹے پر قائم ہیں؟

۱ - بلاشبک۔

ن - تو کیا آپ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ آپ کا جو ہر مادّی بھی ایک عرض محسوس یا چند

اعراض محسوسہ کا مرکب ہے؟

۱ - لا حول ولا قوۃ، بھلا اس مہل خیال کو کون تسلیم کر سکتا ہے؟

ن۔ دیکھیے آپ ابھی تسلیم کر چکے ہیں کہ ہر مرنی شے اُس رنگ کی مستقر ہوتی ہے جو اس میں دکھائی دیتا ہے، جسکے معنی یہ ہیں کہ جو ہر مادی اور اشیاے محسوسہ ایک ہیں، آب دوہی صورتیں ممکن ہیں، یا یہ کہ جو ہر مادی اور اشیاے محسوسہ ایک ہیں، اور یا یہ کہ اعراض کے علاوہ بھی کوئی شے جو مرنی ہو، حالانکہ ہمارے آپ کے درمیان جو اصول طے ہو چکے ہیں انکی بنا پر یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ جو ہر مادی اعراض محسوسہ سے علیحدہ کوئی شے نہیں۔
۱۔ خیر اسکا آپ کو اختیار ہے کہ خواہ جس قدر محل و مضحک نتائج چاہیئے نکالائیے، لیکن اس سے حقائق اشیا نہیں بدل سکتے، اور نہ میں اپنے حواس کو غلط سمجھ سکتا ہوں، میں اپنے مفہوم کو خوب سمجھتا ہوں،

ن۔ کاش آپ ہی مجھے بھی سمجھا سکتے، لیکن آپ چونکہ بہر حال جو ہر مادی کی تعریف و توضیح سے اعراض کرتے ہیں، اسلئے میں بھی اس پر زیادہ زور نہ دوں گا، اب یہ فرمائیے کہ جو رنگ ہمیں اجسام خارجی میں دکھائی دیتے ہیں، وہی ان میں ہوتے ہیں یا کوئی اور؟

۱۔ ظاہر ہے کہ وہی، یہ کوئی پوچھنے والی بات ہے؟

ن۔ اچھا تو اب رہے جو کھڑے ہمیں سرخ و ارغوانی رنگ کے دکھائی دیتے ہیں، یہ فی الواقع ایسے ہی ہوتے ہیں، یا صرف سیاہ رنگ کے بخارات ہوتے ہیں،

۱۔ نہیں یہ ابرنی الواقع سرخ و ارغوانی رنگ کے نہیں، یہ تو صرف فاصلہ کے

سبب سے ہم پر ایسے ظاہر ہوتے ہیں،

ن۔ تو گویا رنگ دو طرح کے ہوئے، اضافی و حقیقی، ان دونوں میں بالابتداء کیا ہے؟

۱۔ یہ تو کچھ بھی مشکل سوال نہیں، اضافی رنگ وہ ہیں جو دور سے معلوم ہوتے ہیں،

مگر قریب سے دیکھیے تو معدوم ہو جاتے ہیں،

ف۔ اور حقیقی رنگ وہ ہیں جو غائر ترین و قریب ترین معائنہ سے محسوس ہوتے ہیں

۱۔ بیگ

ن۔ یہ غائر ترین و قریب ترین معائنہ خوردبین سے ہونا ممکن ہو یا خالی آنکھ سے؟

۱۔ یقیناً خوردبین سے

ف۔ لیکن خوردبین سے تو اکثر ایسے رنگ محسوس ہوتے ہیں جو خالی آنکھ سے دیکھے گئے

رنگوں سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، بلکہ اگر خوردبین بہت زیادہ طاقت کی ہو تو اسکی مساطت

سے یقیناً ہمیں ہر شے کا رنگ اس سے مختلف نظر آئے گا جو خالی آنکھ سے نظر آتا ہے

۱۔ لیکن اسکا نتیجہ؟ اس مقدمہ سے کہ مصنوعی آلات کی مدد سے رنگوں میں تغیر ہوتا

ہے یا وہ سرے سے معدوم ہو جاتے ہیں؟ یہ نتیجہ تو بہر حال نہیں نکل سکتا کہ سرے سے الوان

کا وجود حقیقی ہی نہیں

ن۔ میرے خیال میں تو آپ کے تسلیم کردہ مقدمات سے یہ نتیجہ بدراہتہ نکلتا ہے کہ جتنے

رنگ ہمیں خالی آنکھ سے دکھائی دیتے ہیں، سب مثل بادل کے رنگ کے محض ظاہری

ہوتے ہیں، اسلئے کہ خوردبین کے دقیق و غائر معائنہ سے یہ سب معدوم ہو جاتے ہیں، اور

ہاں یہ تو فرمائیے کہ کسی شے کی اصلی صحیح حالت کا اندازہ کر نیکے لئے زیادہ قوی نگاہ کی

ضرورت ہوتی ہو یا معمولی نگاہ کی؟

۱۔ ظاہر ہو کہ زیادہ قوی کی

ن۔ مگر کیا یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت نہیں کہ خوردبین ایک قوت یافتہ نگاہ ہی کا دوسرا

نام ہو، اور یہ کہ اسکے ذریعہ سے اشیاء ویسی ہی نظر آتی ہیں، جیسی کسی نہایت قوی و تیز

نگاہ سے دکھائی دیتیں

۱۔ اس سے کسکو انکار ہے،

ف۔ تو بس صحیح نتیجہ نکلتا ہو کہ چونکہ خوردین معائنہ صلیت کی زیادہ صحیح ترجیح کرتا ہو اسلئے جو رنگ خوردین سے نظر آتے ہیں، وہی بمقابلہ خالی آنکھ سے نظر آنے والوں کے زیادہ معتبر و حقیقی ہوتے ہیں،

۱۔ ان نتیجہ تو واقعی صحیح معلوم ہوتا ہے،

(۲۴) ن۔ اسکے علاوہ کیا حقیقت ناقابل انکار نہیں کہ حیوانات اپنی آنکھوں سے ہزار ہا اُن چیزوں کو محسوس کرتے ہیں جو ہمارے لئے بالکل غیر مرئی رہتی ہیں، خورد بینی جسامت کے ننھے ننھے جانور جو ہمیں نظر تک نہیں آتے، اگر بالکل اندھے نہیں ہیں بلکہ کچھ بھی بینائی رکھتے ہیں اور انکی بینائی انکی صیانت حیات میں کچھ بھی معین ہوتی ہو تو یقیناً وہ اپنے جسم سے بھی صغیر تر ذرات کو دیکھتے ہونگے جو ہمارے لئے قطعاً غیر مرئی رہتے ہیں، پھر خود ہماری بصارت کا کیا حال ہو؟ کیا مختلف حالات میں خود ہمیں اشیاء مختلف طرح پر محسوس نہیں ہوتیں؟ یہ جان میں ہر شے زرد نظر آتی ہے، وقس علیٰ هذا۔ کیا ان حالات سے یہ صحیح نتیجہ نہیں نکلتا کہ جن حیوانات کی آنکھوں کی ساخت اور جگہ جسم کے اخلاط ہم سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، انھیں اشیاء کے رنگ بھی ہم سے یقیناً بالکل محسوس ہوتے ہوں گے، جو دلیل ہو اس امر کی کہ تمام رنگ یکساں ایک اضافی حیثیت رکھتے ہیں اور کوئی شے کسی حقیقی رنگ کا مستقر نہیں ہوتی،

۱۔ مجھے تسلیم ہے،

ف۔ پھر یہ بھی غور کیجئے کہ اگر بقول آپ کے رنگ، اجسام خارجی کی ماہیت میں داخل ہوتا یا انکا عرض حقیقی ہوتا تو تا وقتیکہ خود ان اجسام میں کوئی تغیر نہوتا، اسے علی حالہ قائم رہتا چاہیے تھا، حالانکہ واقعہ یہ ہو کہ خوردین کا استعمال، رطوبات جسم کا تغیر فاصلہ کی کمی زیادتی،

غرض ہر خارجی موثر رنگ کو یا غائب کر دیتا ہو، اور یا تبدیل کر دیتا ہو، یہ بھی نہ سہی باقی سارا ماحول اسی طرح رہنے دیجیئے، صرف اشیاء کا محل وضع بدل دیجیئے، بس اتنی بات سے رنگ میں بھی فرق آجائے گا، روشنی کے درجات میں تخفیف و اضافہ کیجیئے، اور رنگ میں تغیر دیکھ لیجیئے، روز روشن میں ایک شے کو دیکھیئے تو کچھ رنگ ہو، اور اسی شے کو رات کو چراغ کی روشنی میں دیکھیئے تو رنگ کچھ کا کچھ نظر آئے گا، پھر منور کے تجربات کا تو حال معلوم ہی ہو کہ اسکے اثر سے مختلف الانواع امواج نور کی تحلیل و علیحدگی سے اشیاء کا رنگ بالکل تبدیل ہو جاتا ہو، یہاں تک کہ جو شے سفید ہوتی ہو وہ خالی آنکھ کو گہری نیلی یا سرخ معلوم ہونے لگتی ہو، آب اگر ان واقعات و مشاہدات کے باوجود بھی آپ کا یہ خیال ہو کہ ہر جسم ایک حقیقی رنگ رکھتا ہو تو براہ کرم فرمائیے کہ وہ کونسی مخصوص روشنی، کون سا مخصوص ماحول کون سا محض فاصلہ، اور کونسی مخصوص ساخت چشم ہو، جن کے اجتماع پر اضافی نہیں بلکہ حقیقی رنگ کا ادراک ہو سکتا ہے۔

(۲۵)۔ نہیں اب اسکا تو میں قائل ہو گیا کہ جملہ الوان سادی طور پر اضافی ہیں، کوئی جسم حقیقی طور پر کسی رنگ کا مستقر نہیں، بلکہ ہر ایک کا دار و مدار روشنی کی نوعیت و مدارج پر ہو اسکا بڑا ثبوت یہ ہو کہ روشنی ہی کی تیزی و خفت کی مطابقت میں رنگ بھی گہرے اور ہلکے ہوتے ہیں، اور جب روشنی نہیں ہوتی ہو تو رنگ بھی نظر نہیں آتا، اسکے علاوہ اگر رنگ جسم خارجی میں ہو بھی تو ہمارے پاس اسکے ادراک کا کیا ذریعہ ہو؟ اجسام خارجی نفس پر اگر موثر ہو سکتے ہیں تو محض آلات حواس کی وساطت سے، لیکن یہ معلوم ہو کہ جسم کی فعلیت کا طریقہ وحید اسکی حرکت ہی ہو، اور سر یا ان حرکت، نتیجہ یا متوجہ ہی کے ذریعہ سے ممکن ہو، چنانچہ فاصلہ کی چیز جو مکمل آئہ بصارت کو متاثر نہیں کرتی، اسی لئے نفس اسے ادراک نہیں کرتا، اس سے

معلوم ہوا کہ ادراک لون کے لئے ضروری ہے کہ کوئی جو ہر راہ راست آنکھ کے متصل و مقارن ہو، اور یہ شے نور ہے،

ن۔ تو نور ہی جو ہر ٹھرا

۱۔ بیشک جس شے کو نور خارجی سے موسوم کیا جاتا ہو، وہ ایک جو ہر لطیف و رستیق ہی ہو، جس کے ذرات نہایت سرعت سے حرکت کرتے ہوئے اور مختلف اشیاء خارجی کی سطحوں سے مختلف طریقوں پر آنکھ پر منطبع ہوتے ہوئے اعصاب بصری تک مختلف توجہات کو پہنچاتے ہیں، یہاں سے یہ توجہات دماغ تک پہنچتے ہیں، وہاں ان کے مختلف نقوش قائم ہوتے ہیں، اور وہیں زرد، سرخ، کبود وغیرہ کا احساس ہوتا ہے،

ن۔ لیکن نور اس سے زیادہ تو کچھ نہیں کرتا کہ اعصاب بصری میں لرزش پیدا کر دیتا ہو،
۱۔ ہاں بس اس قدر کرتا ہے،

ن۔ اور ہر توجہ عصبی نفس میں ایک حس پیدا ہو جاتا ہو جو کوئی خاص رنگ ہوتا ہو،
۱۔ جی۔

ن۔ مگر ان حیات کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا،
۱۔ اچھا تو؟

ن۔ تو یہ کہ آپ جو نور سے ایک جو ہر مادی موجود فی الخارج مراد لے رہے ہیں، کیونکر یہ کہہ سکتے ہیں کہ نور انوان کا مستقر ہے،

۱۔ نور و لون من حیث الحسوسات تو بے شبہ وجود خارجی نہیں رکھتے، لیکن بحیثیت اپنے ذاتی و مستقل وجود کے بعض غیر حاس ذرات مادہ کے توجہات ہیں،

ن۔ مگر اتنا تو آپ کو مسلم ہو کہ الوان اپنے عرف عام میں اور بحیثیت مریات کے محض

ایک وجود ذہنی رکھتے ہیں

۱۔ یہ بے شبہ مسلم ہے

ن۔ بہر حال اب لون مرئی سے متعلق جب آپ نے یہ تسلیم کر لیا کہ اس کا وجود محض ذہنی ہی ہوتا ہو، تو مجھے اس سے تعرض نہیں کہ آپ کے حکماء کا اختراعی لون غیر مرئی کیسا وجود رکھتا ہو اور وجود رکھتا بھی ہو یا نہیں، میں ایسے خیالات پر کوئی رد و قلع کرنا نہیں چاہتا البتہ آپ کو یہ مشورہ ضرور دوں گا کہ آپ بطور خود اس مسئلہ پر غور کیجئے کہ کس طرح کہو دمرئی الوان حقیقی نہیں، بلکہ الوان حقیقی ”وہ بعض نامعلوم حرکات و اشکال ہیں جنہیں نہ ابتک کسی نے دیکھا ہو اور جنہیں نہ آئندہ کوئی دیکھ سکتا ہو“ اور خیال کیجئے کہ یہ کھانتک سمجھ میں آنے والی بات ہو کیا آپ کو اس میں صریح استبعاد نظر نہیں آتا؟ اور کیا اس مقدمہ سے ویسے ہی اصل و مضحک نتائج لازم نہیں آتے جیسے کچھ دیر پیشتر آواز سے متعلق بحث کرتے ہوئے آپ کے مسلمات سے لازم آتے تھے

(۱۲۶)۔ خیر اب تو میں صاف صاف اعتراف ہی کیوں نہ کروں کہ اب اس مسئلہ پر مزید گفتگو کی گنجائش نہیں، اب میں صاف طور پر سمجھ گیا کہ رنگ، آواز، مزہ، غرض جملہ اعراض ثانویہ میں سے کسی کا وجود خارج میں نہیں ہوتا، لیکن اس اعتراف سے ہمارے اصلی بحث یعنی مادہ کے وجود خارجی پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لیے کہ حکماء نے اعراض کو صاف دو قسموں میں تقسیم کر دیا ہو، اولیہ (یا غیر متفککہ) و ثانویہ (یا متفککہ) اول الذکر، امتداد و شکل و صلابت، کشش، حرکت، و سکون پر شامل ہو، جن کا وجود حقیقی و خارجی ہوتا ہو ان کے علاوہ باقی جتنے اعراض ہیں قسم ثانی الذکر میں داخل ہیں، جن کا وجود محض ذہنی ہوتا ہو آپ تو فلسفہ کے اس مسلک سے واقف ہو گئے، اور وقت تو میں بھی مدت سے تھا

لیکن اسکی اہمیت کی قدر جیسی آج ہوئی پہلے کبھی نہیں ہوئی تھی،

ف۔ تو اسپر آپ ابھی قائم ہیں کہ امتداد و شکل کا مستقر خارج کی مادی اشیاء ہیں،
۱۔ یقیناً

ف۔ لیکن جن دلائل نے اعراض ثانویہ کا وجود خارجی باطل کر دیا، اگر وہی آپکے
اعراض اولیہ کا بھی ابطال کر دیں تو؟

۱۔ تو میں انکا بھی محض وجود ذہنی تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاؤں گا،

(۲۷) ف۔ آپکے خیال میں شکل و امتداد جنکا ہم حواس کے ذریعہ سے ادراک کرتے ہیں،
خارج یا حہرادی میں وجود رکھتے ہیں؟

۱۔ رکھتے ہیں،

ف۔ اسی طرح حیوانات بھی اس محسوس کردہ شکل و امتداد کو موجود فی الخالج سمجھتے
ہوں گے۔

۱۔ ہاں اگر انکے سمجھ ہو تو ضرور ایسا سمجھتے ہوں گے،

ف۔ اب یہ فرمائیے کہ حیوانات میں وجود حواس کا مقصد کیا ہے؟ حیانت حیات

ہی جیسا کہ انسان میں ہے یا کچھ اور؟

۱۔ ہونا تو یہی چاہیئے،

ف۔ اچھا جب یہ ہو تو کیا اس غرض کے لئے یہ لازمی نہیں کہ وہ اپنے اعضاء کا

نیز ان اجسام کا جو انھیں نقصان پہنچا سکتے ہیں، ادراک کرتے رہیں،

۱۔ ضرور ہے،

ف۔ اس بنا پر ایک ٹھنکے کو اپنی ٹانگہ بلکہ اس سے بھی چھوٹے جسم پوری مضائقہ کے

ساتھ نظر آتے ہوئے، حالانکہ ہمارے لئے وہ بالکل یا تقریباً بالکل غیر مرئی رہتے ہیں،

۱۔ ہاں یہ تو ہے،

ن۔ اور بھنگے سے حقیر حیوانات کو یہ اجسام اور بھی بڑے معلوم ہونگے،

۱۔ بلاشبک،

ن۔ گویا جو اجسام ہمارے آپ کے لئے غیر مرئی ہیں وہ بعض حیوانات کو ہمارے
اتنے عظیم الشان معلوم ہوتے ہوئے،

۱۔ ظاہر ہے،

ن۔ لیکن کیا یہ ممکن ہو کہ ایک شے ایک ہی وقت میں بڑی بھی ہو اور چھوٹی بھی؟

۱۔ قطعاً محال ہے،

ن۔ لیکن آپ تو خود اپنے ہی اصول کے لحاظ سے اس استحالہ کے مرکب ہو
رہے ہیں، خود آپ ہی کے مسلمات سے لازم آتا ہو کہ بھنگے کی ٹانگ ایک ہی
وقت میں اتنی چھوٹی بھی ہوتی ہو کہ نظر تک نہیں آتی، اور اتنی بڑی بھی ہوتی ہو
کہ پہاڑ کی اتنی جسامت رکھتی ہو اور اگر فی الواقع ایسا نہیں ہو، بلکہ جسامت کی کلانی
و خردی صرف دیکھنے والے کے نقطہ خیال کی تابع ہو تو صاف امتداد یا جسامت کا
اضافی ہونا لازم آئے گا،

۱۔ ہاں یہ دشواری تو بے شبہہ آپڑتی ہے،

(۲۸) ن۔ اسکے علاوہ آپ کو اپنا یہ اصول یاد ہو کہ جو ہر کسی عرض حقیقی میں تغیر نہیں ہو سکتا

تا وقتیکہ خود اس چہرین کوئی تغیر نہ ہو؟

۱۔ یاد ہو اور اس پر قائم ہوں،

ن۔ لیکن یہ عام مشاہدہ ہے کہ ہر شے کی جسامت مرنی کا دار و مدار دیکھنے والے کے فاصلہ پر ہے، قریب سے دیکھیے تو یہی چیز ٹری، معلوم ہوتی ہے اور دوسرے دیکھے تو چھوٹی پھانک کہ جسامت کا یہ فرق بعض دفعہ وہ چند بلکہ صد چند ہو جاتا ہے، کیا اسکے بعد بھی ایسی ہی کئے جائینگے کہ جسامت، عرض اضافی نہیں بلکہ حقیقی ہے؟

۱۔ ہاں اسکا جواب تو کچھ سمجھ میں نہیں آتا،

ن۔ سمجھ میں چھی آئیگا جب آپ دیگر اعراض کی طرح اس عرض سے متعلق بھی پوری آزادی و بخونی کے ساتھ غور کو کام میں لائیگا، یاد کیجیے کہ حرارت پر بحث کرتے ہوئے یہ اصول طر ہو چکا تھا کہ چونکہ پانی بھی ایک وقت میں ایک ہاتھ کو گرم اور دوسرے کو سرد معلوم ہوتا ہے اسلئے ثابت یہ ہوا کہ حرارت و برودت فی نفسہ پانی میں داخل نہیں،

۱۔ ہاں یہ تو یاد ہے،

ن۔ بس تو ٹھیک اسی اصول پر ابھی فیصلہ ہوا جاتا ہے کہ کسی شے کی کوئی حقیقی جسامت شکل نہیں ہوتی، اسلئے کہ جو شے ایک آنکھ کو چھوٹی، ہموار اور گول معلوم ہوتی ہے، دہنی دسری آنکھ کو بڑی ناہموار اور زہا یہ دار معلوم ہوتی ہے،

۱۔ ایسا بھی ہوتا ہے؟

ن۔ جب چاہیے تجربہ کر لیجیے، ایک آنکھ خالی رکھیے اور دوسری سے بذریعہ خوردبین دیکھیے یہی معلوم ہوگا،

۱۔ خیر میں لاجواب تو ہو گیا لیکن طبیعت نہیں مانتی کہ جسامت کے وجود حقیقی سے انکار کروں، اس سے تو عجیب و غریب نتائج پیدا ہونگے،

ن۔ آپ اس انکار کے نتائج کو عجیب کہتے ہیں، مجھے اسہریرت ہوتی ہے، کیونکہ

دھل جسامت سے انکار حیرت انگیز نہیں بلکہ تمام دیگر اعراض کے وجود حقیقی کے ابطال کے بعد صرف ایک جسامت کے وجود حقیقی کو تسلیم کرتے رہنا بے شہہ حیرت انگیز ہے، اگر یہ سچ ہو کہ کوئی تصور یا مثل تصور کسی جوہر غیر حاس میں موجود نہیں ہو سکتا تو یہی یقینی ہو کہ کوئی شکل یا جسامت جسے ہم تصور کر سکتے ہیں مادہ میں اپنا وجود حقیقی نہیں رکھ سکتی اور خود ایسے جوہر مادی کے وجود کے تسلیم کرنے میں جو جسامت کا حامل ہو جو دشوار ریان ہیں انکا ذکر ہی نہیں، غرض یہ کہ ہر قسم کے عرض کا، خواہ شکل ہو یا آواز یا رنگ ہو کسی غیر حاس مادہ میں موجود ہونا یکساں ناممکن ہے)

۱۔ اچھا میں سر دست آپ کا ہم آہنگ ہوا جاتا ہوں، لیکن اگر آگے چل کر مجھے کوئی مغالطہ نظر آئے گا تو میں بلا تامل اپنی رے بدل دوں گا،

(۲۹)۔ بیشک اسکا آپ کو ہر وقت اختیار ہو، اچھا اب جسامت و شکل کے بعد حرکت کو لیجئے، اگر حرکت کا وجود حقیقی ہو تو کیا یہ ممکن ہو کہ ایک شے ایک ہی وقت میں بہت تیزی سے بھی متحرک ہو اور آہستہ بھی؟

۱۔ نہیں یہ کیونکر ممکن ہے؟

ف۔ لیکن کسی جسم کی تیزی حرکت کے بجز اسکے اور کیا معنی ہیں کہ ایک خاص فضا کو نسبتاً قلیل وقت میں طے کرتی ہو؟ مثلاً ایک جسم جو ایک میل ایک گھنٹہ میں طے کرتا ہو اسکی حرکت اس جسم کے مقابلہ میں نگنی کسی جائیگی جو ایک میل ۳ گھنٹہ میں طے کرتا ہو۔
۱۔ یہ بالکل ٹھیک ہے

ف۔ اور وقت کے گزرنے کا معیار خود ہمارے نفس میں تصورات کا تسلسل ہے،

او بیشک۔

ن۔ لیکن یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک نفس میں بقابلہ دوسرے نفس کے تصورات و گنی
سرعت سے گزرتے ہوں،

۱۔ بالکل ممکن ہے،

ن۔ تو یہ ثابت ہوا کہ کوئی جسم ایک شخص کے نزدیک جس رفتار سے حرکت کرتا ہو دوسرے
کے نزدیک اسکی وگنی قوت سے حرکت کرتا ہو گا وہی علیٰ ہذا اب اگر حرکت کا وجہ حقیقی ہو تو
لازم آیا کہ ایک ہی جسم ایک ہی وقت میں نہایت سریع الیسر بھی ہو گا اور بطی الیسر بھی، کیا
اسمیں آپ کو کوئی استبعاد نہیں نظر آتا؟

۱۔ ہاں ہو تو ایسا ہی،

(۳) ن۔ اب صلابت کی باری آئی، اس عرض سے اگر کوئی ایسی شے مراد ہو جو ہمارے
تجربہ میں آئی ہی نہیں، تو اسپر سرے سے گفتگو کرنا ہی خارج از بحث ہو، البتہ اگر اس سے آپ
سخنی یا مزاحمت مراد لیتے ہیں، تو یہ دونوں کھلی ہوئی محض اعتباری چیزیں ہیں، ایک ہی شے
جبکی قوت زیادہ ہو اسے نرم معلوم ہوگی اور جبکی طاقت کم ہو اسے سخت معلوم ہوگی، اور
یہی حال مزاحمت کا ہے،

۱۔ لیکن سیری گذارش یہ ہو کہ مادہ جس مزاحمت کا نہیں بلکہ اسکی علت کا مستقر ہو،

ن۔ مگر یہ تو پیشتر ہی طے ہو چکا ہو کہ حیات کے موجبات و علل کا براہ راست ادراک نہیں
ہو سکتا، اور اسلئے وہ محسوسات کے دائرہ سے خارج ہیں،

۱۔ ہاں یہ تو بیشک پہلے ہی طے ہو چکا تھا، سوائے کیجئے گا میں اسوقت مضطرب سا

ہوں، ہوں، تعلیمات و معتقدات سابقہ سے ایک ایک کر کے دست بردار ہونا پڑ رہا ہے،

ن۔ مزید تشفی کے لیے اسپر غور کیجئے کہ اگر حیات کا وجہ حقیقی باطل ثابت ہو چکا ہو تو

حرکت، صلاحیت و شش کا تو آپ سے آپ ابطال لازم آتا ہو، انکے لئے کسی علیحدہ تردید کی حاجت نہیں یہ تو عام فروع ہیں، جسامت کی جب اصل ہی باطل ہو گئی تو فروع کہاں باقی رہے، (۳۱)۔ مجھے حیرت ہو کہ حکماء اعراض ثانویہ کے وجود سے انکار کے بعد اعراض اولیہ کے ادھر اب تک کیوں مصر ہے؟ ان میں کوئی فارق تو ہوگا،

ف۔ غیر میں اسکا ذمہ دار تو ہوں نہیں کہ آپکے حکماء کے خیالات کی توجیہ تاویل کرنے تاہم میرے سمجھ میں ایک بات تو یہ آتی ہو کہ لذت و الم کا تعلق بہ مقابلہ آخر الذکر کے اول الذکر سے زیادہ قریبی معلوم ہوتا ہو، اور لذت و الم کا وجود بدائتہ ذہنی ہی ہو، اسی لئے حکماء اس مسئلے کی طرف جھک پڑے کہ اعراض ثانویہ کا وجود محض ذہنی ہو، اور اولیہ کا خارجی گرمی سردی، مزہ، بو یہ چیزیں بظاہر زیادہ لذت انگیز و الم انگیز معلوم ہوتی ہیں بہ مقابلہ جسامت ٹھنڈ و حرکت کے۔ اسلئے ذہن قدرتی طور پر انکا وجود زیادہ آسانی سے بہ مقابلہ آخر الذکر کے محض ذہنی مان لینے کے لئے تیار رہتا ہو، یاد ہو گا کہ خود آپ بھی کچھ دیر ہوئے یہ فرما رہے تھے کہ ”معمولی حرارت کا وجود محض ذہنی ہوتا ہو، اور حرارت شدید کا وجود خارج میں ہوتا ہے“ اسی عام خیال کی بنا پر غالباً حکماء نے بھی یہ تفریق کی ہوگی، لیکن اس خیال کی غلطی واضح ہو چکی، اور یہ معلوم ہو گیا کہ حس بہر حال حس ہوتا ہو، خواہ زیادہ پر لطف و الم انگیز ہو، خواہ برائے نام، اور جب حس ہو تو اسکا وجود محض ایک ذات حاسہ ہی میں ہو سکتا ہے، (۳۲)۔ مگر ایک نئی بات ابھی یہ خیال میں آئی ہے کہ جسامت مطلق، و جسامت حسی یا تجربی میں بھی تو فرق کیا گیا ہو، ہم مختلف اجسام کو خورد و کلان خود اپنے جسم کے معیار سے کہتے ہیں، اور اس سے یہ ضرور نکلتا ہو کہ جو جسامتیں ہمارے تجربہ میں آتی ہیں انکا وجود

خارج میں نہیں بلکہ محض ہمارے شعور میں ہوتا ہو، لیکن اس سے یہ تو نہیں ثابت ہوتا کہ جہاں مطلق، جو خود وکلان، اور اس جسم اور اس جسم سب سے علیحدہ اور منتشر کی ہوئی ایک شے ہو، اسکا بھی وجود خارجی نہیں بلکہ یہی حال حرکت کا ہو، مانا کہ تیزی و آہستگی ہمارے نفس کی رفتار تصورات کے مطابقت میں ایک اضافی شے ہو، لیکن نفس حرکت مجرد جو اپنے منتشر کی ہوئی ایک شے ہو، اس کے وجود خارجی کا کیوں کر بطلان ہو سکتا ہے؟

ف۔ مگر براہ کرم یہ تو فرمائیے کہ ایک جسامت کو دوسری جسامت سے یا ایک حرکت کو دوسری سے ممتاز کرنے والی کیا شے ہو؟ کیا وہ خودی وکلانی، سرعت و آہستگی، وضع محل، ٹھوس کے مختصات کے علاوہ کوئی اور شے ہو سکتی ہے؟

۱۔ اور تو کوئی نہیں ہو سکتی،

ف۔ اس پر اگر ان اعراض کے خواص محسوس حذف کر دیئے جائیں تو یہ تمام عددی و مقداری اختلافات سے معری رہ جائیگی،

۱۔ بیشک و شبہ،

ف۔ یعنی امتداد مطلق و حرکت مطلق،

۱۔ جی۔

ف۔ لیکن یہ مسلم ہو کہ ہر وجود جزئی ہوتا ہو، ہر امتداد کلی یا حرکت کلی کا وجود کسی جو ہر مادی میں کیونکر ہو سکتا ہے؟

۱۔ اسکا غور کے بعد جواب دے سکتا ہوں،

ف۔ نہیں اسکا جواب ابھی بھی ممکن ہو، یہ تو آپ بتا ہی سکتے ہیں کہ فلاں فلاں تصور آپ کے ذہن میں پیدا ہو سکتا ہو، اور فلاں فلاں نہیں، اب اس مسئلہ کا حصر آپ پر ہو،

آپ خود ہی فرمائیے کہ آپ اپنے ذہن میں حرکت مطلق یا امتداد مطلق کا کوئی واضح تصور قائم کر سکتے ہیں، یعنی ایسی حرکت و امتداد جو تمام تشخصات و تعینات سے پاک ہو نہ یہاں ہو نہ وہاں، نہ کلان ہو نہ خورد، نہ سریع ہو نہ بطی، نہ مربع ہو نہ مدور، اگر آپ اپنے ذہن میں ان تمام قیود کو حذف کر نیکیے بعد کسی حرکت محض یا امتداد محض کا تصور کر سکتے ہوں تو میں ابھی سپرافگندہ ہوتا ہوں، اور اگر آپ اسے ناممکن پاتے ہوں تو آپ ہی میری رائے کو مانئیے،

۱۔ سچی بات یہ ہے کہ میرا ذہن ایسے تصور سے عاجز ہے،

(۳۳)۔ اسے بھی جانے دیجئے، کیا آپ اس پر قادر ہیں کہ حرکت و امتداد کے تصورات کو ان کے اعراض ثانویہ کے تصورات سے بالکل علیحدہ کر سکتے ہیں؟

۱۔ یہ تو بہت آسان ہے، آخر اہل ریاضی کرتے ہی ہیں کہ حرکت و امتداد کو تمام تشخصات سے علیحدہ کر کے مطلق ان پر بحث کرتے ہیں،

ف۔ دیکھیے غلط بحث نہ ہو، ایک شے تو یہ ہوئی کہ ہم نے انھیں اور صرف انھیں اعراض سے متعلق عام قضایا و کلیات قائم کیے، یہ تو واقعی بہت آسان ہے، اس سے کسی کو انکار نہیں، ہر شخص خالی لفظ "حرکت" بول سکتا ہے، بغیر اسکے کہ اسکی نوعیت، مقایست وغیرہ کا ذکر کرے، ہر شخص "امتداد" کا لفظ کر سکتا ہے، بغیر اسکے کہ خوردی اور کلانی کی جانب اشارہ کرے، لیکن یہ اور بات ہے، اور انکا نفس کے سامنے وضاحت کے ساتھ تصور کرنا اور بات ہے، میں آخرالذکر شے کی بابت سوال کرتا ہوں، مجھے اصوات کے تلفظ سے سروکار نہیں، میں یہ دریافت کرتا ہوں کہ آیا فی الحقیقت نفس کے سامنے ان کا تصور بھی قیود و مشخصات سے علیحدہ ہو کر آ سکتا ہے، ریاضی دان بے شبہہ ان کا ذکر ایک مجرد و مطلق پیرایہ میں کرتا ہے،

لیکن سوال یہ ہو کہ کیا وہ انکی مجرد مطلق حالت میں ذہن کے سامنے تصویر بھی کھینچ سکتا ہو؟
(۳۴) ۱۔ لیکن عقل مجرد کے بارہ میں آپکا کیا خیال ہو، ممکن ہو کہ یہ تصورات مجردہ اُسمین پیدا ہو سکتے ہوں؟

ن۔ مگر میرے ذہن میں تو سب سے تصورات مجردہ ہی نہیں آتے، اسلیئے آپکی فرعونہ عقل مجرد کی اعانت بھی بیکار ہو، میں اسوقت اس سے قطع نظر کر کے کہ اس ”عقل مجرد“ اور اسکے موضوعات مثلاً خیر، عقل، خدا وغیرہ کی کیا ماہیت ہو، صرف یہ سیدھی سی بات جانتا ہوں کہ محسوسات کا ادراک یا تو حواس کے ذریعہ سے ہو سکتا ہو، اور یا تخیل ان کی تصویر کشی کر سکتی ہو، اور چونکہ شکل و امتداد دونوں کا علم حواس کے ذریعہ سے ہو جاتا ہو اسلیئے میں تو عقل مجرد کی کہیں گنجائش ہی نہیں پاتا ہوں، لیکن آپ بجائے خود بھی غور فرمائیے کہ کیا آپ کسی شکل کا تصور بغیر اسکی مخصوص وضع، نوعیت وغیرہ اعراض محسوسہ کر سکتے ہیں؟
۱۔ (کچھ دیسچ کر) واقعی نہیں ہو سکتا ہے،

(۳۵) ن۔ پھر کیا آپکے خیال میں جس شے کا تصور ہی ناممکن ہو، وہ کبھی عللاً واقعہ ممکن ہو سکتی ہو؟
۱۔ نہیں، یہ تو نہیں ہو سکتا،

ن۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جس طرح شکل و امتداد کا تصور اعراض متعلقہ سے علیحدہ نہیں پیدا ہو سکتا، اسی طرح واقعہ بھی کائنات میں انکا وجود اعراض سے الگ نہیں ہو سکتا،
۱۔ ہاں مقدمات تو اسی نتیجہ پر پہنچاتے ہیں،

ن۔ تو جن دلائل نے اعراض ثانویہ کا بطلان کیا تھا، وہی اعراض اولیہ کے بطلان کے لیے بھی کافی ہو گئے، اسکے علاوہ خود ہمارے حواس کا کیا فتویٰ ہو؟ حواس ہمیشہ ان اعراض کا کجائی طور پر ادراک کرتے ہیں، یہ کبھی نہیں ہوتا کہ ہمارے ادراک میں محض

حرکت یا محض شکل، بہ حذف خصوصیات آتی ہو،

۱۔ خیر اب آپ اس موضوع پر زیادہ نہ فرمائیے، میں پوری طور پر مطمئن ہو گیا بشرطیکہ آپ نے کسی مخفی مخالفت سے کام نہ لیا ہو کہ بلا استثناء جلد اعراض محسوسہ کا وجود محض فہمی ہوتا ہو، لیکن مجھے یہ خیال ہوتا ہو کہ دوران گفتگو میں بعض جگہ میں نے بغیر کافی غور کیے، بے احتیاطی کے ساتھ آپ کے بعض دعاوی تسلیم کر لیے تھے،

ف۔ اچھا تو اب ان لغزشوں اور بے احتیاطیوں کی اصلاح فرمائیے، اور جو شکوک فہم میں ہوں، بلا تکلف انہیں صاف کر لیجیے،

(۳۶) ۱۔ ایک بڑی فروگزاشت تو مجھ سے یہ ہو گئی تھی کہ میں نے شے جس کے درمیان کافی فرق ملحوظ نہیں رکھا تھا، جس کا بے شبہ وجود خارجی ناممکن ہو، لیکن یہ اسکا مستلزم نہیں کہ شے کا بھی وجود خارجی نہیں ہوتا،

ف۔ شے سے آپ کی کیا مراد ہو؟ مدرک بالحواس یا کچھ اور؟

۱۔ یہی مدرک ہی،

ف۔ اسکا ادراک براہ راست و معاہوتا ہے؟

۱۔ جی،

ف۔ تو آہیں اور جس میں ماہ الامتیاز کیا ہے؟

۱۔ جس نام ہو نفس مدرکہ کی ایک فعالیت کا، اور جسے ادراک کیا جاتا ہو وہ شے ہو، مثلاً اس سنبل پر سرخی و زردی دکھائی دیتی ہو، یہ رنگشے ہوئی، جو موجود فی الخالج ہے اور اسکا ادراک جس ہوا، جسکا وجود ذہنی ہے،

ف۔ آپ کس سنبل کو کہہ رہے ہیں؟ وہ جو آپ کی نظر کے سامنے ہو،

۱۔ جی ہاں

ف۔ اس میں آپکو رنگ، شکل، وجہ امت کے سوا کچھ اور بھی نظر آتا ہے؟

۱۔ نہیں اور تو کچھ نہیں

ف۔ تو آپ یہ کہیں گے کہ سُرخ وزردی امتداد کی ہمزمان ہیں

۱۔ بیشک، اور اسکے ساتھ یہ بھی کہ انکا ایک مستقل وجود ہے، ذاتِ حاس سے

خارج کسی جو ہر غیر مد رک میں

ف۔ یہ تو ظاہر ہے کہ رنگ ہمارے پیش نظر سنبل میں موجود ہیں، اس سے بھی انکار

نہیں کہ اس پھول کا وجود ہمارے آپکے ذہن سے خارج میں ممکن ہے، لیکن یہ کہنا کہ کسی تصور

یا اجتماع تصورات کا مستقر خارج یا جوہر لا عقل میں ہے، ایک ایسا دعویٰ کرنا جو بدیہی لبطلان

ہو، اور یہ نتیجہ تو خود آپکے مقدمات سے بھی نہیں نکلتا ہے، کیونکہ آپکا تو صرف یہ دعویٰ ہے کہ

اس سنبل پر سُرخ وزردی ہے جسے آپ دیکھ رہے ہیں، نہ یہ کہ آپ اس جوہر لا عقل کو دیکھ رہے ہیں

۱۔ آپ کو اصل موضوع سے ہٹ جانے میں خوب ملکہ ہے

۲۔ ۱۳۔ اچھا آپ اس گفتگو کو خارج از بحث سمجھ رہے ہیں تو مجھے بھی اس پر کچھ اصرار نہیں

پھر اسی حس اور شے کی تفریق کو یلجیے، میں اگر آپکا منشاء صحیح سمجھتا ہوں تو غالباً آپ ہر درجہ

وواجز اسے مرکب سمجھتے ہیں، جن میں ایک نفس کی فعلیت ہے، اور ایک نہیں

۱۔ یہ صحیح ہے

ف۔ یہ فعلیت تو ظاہر ہے کہ کسی لا عقل مادہ میں ہو نہیں سکتی، البتہ وہ دوسرا جزو

محکم ہے کہ ہو

۱۔ جی ہاں

ف۔ تو اگر کسی ادراک میں فعلیت نفس کا جزو شامل نہ ہو تو ممکن ہو کہ وہ جوہر لافعل
میں بھی پایا جاسکے،

۱۔ ہاں ممکن تو ہو، مگر کوئی ادراک ایسا ہو ہی نہیں سکتا،

ف۔ نفس اپنی حالت فاعلی میں کب ہوتا ہے؟

۱۔ جب وہ کوئی شے کرتا ہو یا ختم کرتا ہو یا کسی قسم کا تغیر پیدا کرتا ہے،

ف۔ لیکن کیا ان میں سے کوئی عمل بغیر ارادہ کے انجام پا سکتا ہے؟

۱۔ نہیں،

ف۔ تو معلوم ہوا کہ نفس اپنے ادراکات میں فاعل اسی وقت کہا جائیگا جب رادہ

کی آمیزش اس میں ہوگی،

۱۔ صحیح ہے،

ف۔ دیکھیے میں یہ پھول توڑ رہا ہوں اور اس حیثیت سے فاعل ہوں، اسلئے کہ

میرے ہاتھ کی حرکت میرے ارادہ کی معلول ہو، اس طرح اسے ناک تک لیجانے میں بھی، لیکن
کیا سو گھنا ان دونوں عملوں میں کسی کو کہہ سکتے ہیں؟

۱۔ نہیں،

ف۔ ناک سے سانس لینے میں بھی فاعل ہوں اسلئے کہ یہ بھی ارادہ کا نتیجہ ہو، لیکن

سو گھنا اسے بھی نہ کہیں گے، اسلئے کہ اگر سو گھنا اسی کا نام ہوتا تو صنفی مرتبہ میں سانس لیتا سو گھنا،

۱۔ یہ ٹھیک ہے،

ف۔ تو سو گھنے کا عمل ان سب چیزوں کا نتیجہ ہے،

۱۔ ہے،

ن۔ لیکن قوت ارادی کا عمل تو ختم ہو چکا، اب بویا خوشبو جو کچھ محسوس ہوتی ہو وہ خود بخود

محسوس ہوتی ہو، وہ عمل ارادی نہیں، اضطراری ہو، کیون ہو نہ ہی بات؟

۱۔ ہاں ہو تو بیشک ہی بات،

۳۸۹ ن۔ اب دیکھنے کو لیجئے آنکھیں کھولنا یا بند کرنا یا انھیں ادھر ادھر گردش دینا ایک عمل اختیاری ہے،

۱۔ کھلی ہوئی بات ہے،

ن۔ لیکن کیا یہ آپکے اختیار میں ہو کہ اس پھول کو دیکھیں، اور سفیدی کی بجائے کسی اور رنگ کا ادراک کریں؟ کیا یہ ممکن ہو کہ آسمان کی طرف نظر کریں اور آفتاب کو نہ دیکھیں؟ یا پھر روشنی و تاریکی کا وجود آپکے ارادہ کا پابند ہے،

۱۔ ان سوالات کا جواب تو یقیناً نفی میں ہے،

ن۔ تو ان سب صورتوں میں آپکی حالت فاعلی نہیں بلکہ محض انفعالی ہوتی ہے،

۱۔ بیشک،

ن۔ اب یہ فرمائیے کہ دیکھنے کے کیا معنی ہیں؟ "نور و لون" کا ادراک کرنا؟ یا آنکھوں کا کھولنا اور گردش دینا؟

۱۔ یقیناً نور و لون کا ادراک!

ن۔ توجہ نور و لون کے ادراک میں نفس کی حالت انفعالی رہی، تو وہ فعلیت

کہاں گئی، جسے آپ ہر حس کا لازمی عنصر قرار دے رہے تھے؟ اور جب فعلیت کا جزو رہا ہی نہیں، تو جیسا کہ آپ خود تسلیم کر چکے ہیں، یہ عمل ادراک ہر جوہر غیر مد رک میں پایا جاسکتا ہے، اور یہ صاف اجتماع نقضین ہے،

۱۔ ہاں اس سے تو انکار نہیں ہو سکتا،

۲۵۹۔ پھر آپ جو ہر ادراک کی تحلیل جزو فاعلی و انفعالی میں کرتے ہیں، تو رد میں بھی یہی کرنا چاہیے، لیکن کیا یہ ممکن ہو کہ خواہ اسکا جزو فاعلی کتنا ہی حذف کر دیا جائے پھر بھی درود بھی ایک جوہر غیر مدرک میں موجود ہو سکتا ہو؟ میرا مقصود اس ساری تقریر سے یہ ہے کہ آپ بجائے خود اس پر غور کریں کہ آیا روشنی، رنگ، مزہ، بو وغیرہ یہ تمام مساوی طور پر نفس ہی کے حیات ہیں یا نہیں؟ آپ لفظ خواہ انھیں وجود خارجی کا کیسا ہی حلدت پہنائے لیکن خود اپنے نفس کا جائزہ لیکر بتائیے کہ کیا انکا وجود ذہنی کے علاوہ بھی ہو سکتا ہو؟ (۴۶۰) ۱۔ ایمان کی تویہ ہو کہ اپنے باطن کا جائزہ لینے کے بعد اسکا تو مجھے بھی اطمینان ہو گیا کہ

میری ہستی اس سے زائد کچھ نہیں کہ ایک ذات حاس ہوں، جو مختلف حیات سے متحس ہوتی ہو، اور کسی جوہر غیر مدرک میں جس کا وجود ناقابل تصور ہو، لیکن اسیکے ساتھ یہ بھی ہو کہ جب اشیا محسوسہ پر اس حیثیت سے نظر کیجیے کہ وہ آثار و خواص ہیں تو لامحالہ اُنکے لیے ایک مستقر مادی یا بیولی کا وجود تسلیم کرنا ہوتا ہو جسکے بغیر انکا وجود ناممکن ہو؟ ۲۔ مستقر مادی اگر یہ تو ارشاد ہو کہ اسکے وجود کا ادراک کن حواس سے ہوتا ہو؟

۱۔ یہ بجائے خود تو غیر مدرک ہے، صرف اسکے آثار و خواص حواس سے دریافت ہو سکتے ہیں!

۲۔ تو آپکے ذہن میں اسکے وجود کا تصور، قولی عقلیہ و مفکرہ کے ذریعہ سے پیدا ہوگا؟

۱۔ اسکا صحیح و متعین تصور تو ہوتا نہیں، البتہ اسکے وجود کے نتیجہ تک ہم یوں پہنچے ہیں کہ

آثار کے لیے کوئی عین اور اعراض کے لیے کوئی بیولی ہونا لازمی ہے

۲۔ تویہ کہیے کہ آپکو اسکا صرف علم اضافی ہوتا ہو، یعنی صرف اسکے اور اعراض محسوسہ

کے باہمی تعلقات کے لحاظ سے،

۱۔ بالکل یہی

ن۔ مگر اس تعلق کی ذرا تشریح کیجئے

۱۔ یہ تو خود لفظ زمین سے ظاہر ہے

ن۔ تو آپ کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعراض و خواص کے نیچے کوئی شے بھی ہوئی ہو

۱۔ جی ہاں

ن۔ لامحالہ امتداد کے نیچے بھی ہوگی

۱۔ بیشک

ن۔ تو گویا یہ زمین اپنی نوعیت کے لحاظ سے امتداد سے بالکل علیحدہ ہے

۱۔ فرق یہ ہے کہ امتداد خود ایک عرض یا کیفیت ہے، اور مادہ وہ عین ہے جو ان کیفیات و آثار کو سنبھالے ہوئے ہو، عکس اور اصلیت میں فرق تو بہر حال ہونا ہی چاہیئے

ن۔ تو امتداد کی زمین امتداد سے بالکل مختلف کوئی شے ٹھہری

۱۔ یقیناً

ن۔ مگر کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی شے امتداد کے بغیر کچھ سکے؟ کیا امتداد خود اس پر کچھ

میں شامل نہیں؟

۱۔ ضرور شامل ہے

ن۔ خواہ کوئی شے بھی کچھ ہوئی ہو، یہ ماننا پڑیگا کہ اس کا امتداد ان اشیاء سے

مختلف ہوگا جسکے نیچے وہ کچھ ہوئی ہے

۱۔ بیشک

ن۔ تو اب یہ ٹھہرا کہ ہر جو ہر مادہ کی چونکہ امتداد کی زمین ہوتا ہو، اس لئے وہ خود ایک

اور امتداد رکھتا ہوگا جسکی بنا پر وہ زمین کہا جاتا ہو، پھر اسکے لئے ایک اور امتداد درکار ہوگا، اور پھر اسکے لئے ایک اور، یہاں تک کہ یہ سلسلہ الی غیر النہایت بڑھتا چلا جائیگا جو صرف یہی نہیں کہ بذات خود محال ہو بلکہ آپکے اس دعوے کے بھی منافی ہو کہ زمین امتداد سے بالکل مختلف ایک شے ہوتی ہے،

(۴۱) ۱۔ یہ آپ زیادتی کر رہے ہیں، میرا مطلب یہ نہ تھا کہ 'امتداد کے نیچے مادہ کے پھیلاؤ'

کے آپ بالکل لفظی معنی لیجئے، زمین کی اصطلاح سے میری مراد جو ہر شے سے ہے،

ف۔ اچھا تو اب جو ہر کی تشریح ہونا چاہیئے، آپ یہ مانتے ہیں کہ یہ اعراض کو تکیہ دیئے ہوئے ہو،
۱۔ بیشک۔

ف۔ لیکن جو شے دوسرے کو تکیہ دیئے ہوئے ہو اس میں امتداد کا پایا جانا لازمی ہے،
۱۔ نا۔

ف۔ یہ تسلیم کر لیا تو پھر وہی استبعادات لازم آتے ہیں جو ابھی گذر چکے ہیں،

۱۔ آپ تو وہی بات پکڑے جاتے ہیں، یہ کون سا طریقہ تحقیق حق کا ہے

ف۔ میں اگر آپ کا مفہوم غلط سمجھ رہا ہوں تو آپ اسکی تصحیح فرمائیے، میری تو اصل غرض

یہی ہو کہ جو آپ سمجھتے ہیں، وہ میری سمجھ میں بھی آجائے، خدا را آپ مجھے سمجھائیئے تو، آپ یہ فرماتے ہیں کہ مادہ حامل اعراض ہو، میں یہ دریافت کرتا ہوں کہ اسکی کیا صورت ہو؟ کیا اسی طریقہ پر کہ جیسے ناگین حامل جسم ہوتی ہے،

۱۔ نہیں صاحب، یہ آپ پھر وہی لفظی معنی لینے لگے،

ف۔ گذارش تو کر رہا ہوں کہ آپ مجھے معنی سمجھائیئے، لفظی ہوں یا غیر لفظی،.....

(کچھ دیر ٹھکر) دیکھئے میں دیر سے انتظار کر رہا ہوں،

۱۔ سچ یہ ہو کہ خود میرے ہی ذہن میں کوئی صحیح مفہوم نہیں آتا، میں پہلے سمجھا تھا کہ مادہ
حامل اعراض ہو۔ ایک بالکل صاف فقرہ ہو، لیکن اب جو غور کرتا ہوں تو یہ فقرہ خود میرے
لئے غیر مفہوم ہوتا جاتا ہو مجھے اعتراف ہو کہ میں اس کے کوئی معنی نہیں بتا سکتا،
ن۔ تو معلوم ہوا کہ آپ کے ذہن میں مادہ کا کوئی مفہوم سرے ہی سے نہیں موجود ہے، نہ
حقیقی نہ اضافی، نہ اسکی ذات کا، اور نہ اعراض سے اس کے تعلقات کا،
۱۔ مجھے اقبال ہے

ن۔ حالانکہ آپ نے دعویٰ کیا تھا کہ بغیر ایک حامل مادی کے فرض کیے اعراض کا
وجود بھی سمجھ میں نہیں آ سکتا،
۱۔ ہاں کہا تو ضرور تھا،

ن۔ گویا اعراض کا وجود تسلیم کر نیکے لئے آپ ایسی شے کا وجود فرض کرتے ہیں جو خود
غیر مفہوم و ناقابل تصور ہے،

(۴۲) ۱۔ خیر اپنی غلطی کو تو میں نے تسلیم کر لیا، لیکن کوئی نہ کوئی مغالطہ ہو ضرور اچھا ایک
بات ابھی خیال میں آئی ہے آپ اس کے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ وہ یہ کہ اب تک جو ہم ہر عرض
کو فرداً فرداً لیتے رہے ہیں، یہ صحیح نہ تھا، اب میرا خیال یہ ہے کہ منفرداً تو کسی عرض کا وجود
خارج میں مستقل نہیں ہے، مثلاً رنگ کا وجود بغیر امتداد کے اور شکل کا وجود بغیر کسی اور
عرض محسوس کے نہیں ہو سکتا، وغیرہ، لیکن چونکہ مختلف اعراض کے ملنے سے مجموعاً اشیاء
محسوسہ پیدا ہو جاتی ہیں، اسلئے یہ ممکن ہے کہ یہ اشیاء نفس سے خارج مستقل وجود رکھتی ہوں،
ن۔ اب مجھے یہ کہنا پڑتا ہے کہ یا تو آپ مذاق سے کام لے رہے ہیں یا آپ کا حافظہ نہایت
خراب واقع ہوا ہے، یہ سچ ہو کہ ہم نے گفتگو ہر عرض پر علیحدہ علیحدہ کی، لیکن نتائج ہمیشہ نکلتے کہ

اعراض کا سرے ہی سے کوئی وجود خارجی نہیں ہوتا، یہ کہیں سے بھی نتیجہ نہ نکلا کہ ہر عرض کا منفرد کوئی وجود خارجی نہیں ہوتا، شکل و حرکت پر گفتگو کرتے وقت بیشک ہم نے یہ کہا تھا کہ انکا وجود خارجی اسلئے ناممکن ہو کہ دیگر اعراض سے علیحدہ ہو کر انکا مستقل وجود تصور میں بھی نہیں آسکتا، لیکن یہ صرف ایک دلیل تھی، اسکے علاوہ اور بھی متعدد دلائل تھے جن سے اعراض کا وجود خارجی منفرد و مجموعاً یکساں باطل ہوتا تھا، لیکن خیر ان دلائل سے قطع نظر کر کے اب میں اسکے فیصلہ کا صرف آپ کے فتوے باطن پر حصر کرتا ہوں آپ خود فرمائیے کہ آیا کسی مجموعہ اعراض، یا کسی محسوس شے کا وجود نفس سے علیحدہ وبے تعلق آپ کے تصور میں آسکتا ہے،

(۴۳) ۱۔ اگر یہ شرط ہی توفیصلہ بہت ہی آسان ہو، اور تعجب ہو کہ آپ اسے مختلف فیہ مسئلہ سمجھتے ہیں، دخت، مکان وغیرہ غرض ہر محسوس شے کا نفس سے علیحدہ وبے تعلق وجود ظاہر ہو کہ شخص تصور کر سکتا ہو، اور کرتا ہو، خود میں بھی ان چیزوں کا اسطرح تصور کر رہا ہوں

ن۔ آپ "غیر مرئی" شے کی "رہیت" کر سکتے ہیں؟

۱۔ یہ توصاف حتمی نقیضین ہے،

ن۔ اور اگر کوئی یہ دعوے کرے کہ وہ ایکٹ قابل تصور شے کو تصور کر رہا ہو تو؟

۱۔ یہ بھی حتمی نقیضین کی اسی قدر تین مثال ہوگی،

ن۔ اچھا تو جس دخت یا مکان کا آپ خیال کر رہے ہیں اسے آپ تصور کر رہے ہیں؟

۱۔ صاف ظاہر ہو اس میں پوچھنے کی کیا بات ہے،

ن۔ اور جس شے کا آپ تصور کرتے ہیں وہ یقیناً ذہن میں ہوتی ہے،

۱۔ یہ بھی ایک کھلی ہوئی بات ہی تصور کا وجود ہمیشہ ذہنی ہوتا ہے،

ف۔ پھر آپ کس بل پر فرما رہے تھے کہ درخت و مکان تصور کردہ کا وجود نفس سے علیحدہ اور بالکل بے تعلق ہے!

۱۔ ہاں یہ بیشک مجھے غلطی ہوئی، مگر نہیں ذرا ٹھہریے، میں سوچ لوں، اچھا آپ میں سمجھا، مجھے ایک عجیب پر لطف مغالطہ ہوا، میں اپنے ذہن کے سامنے ایک ایسے درخت کو فرض کرنے لگا جو انسان ایک میدان میں لگا ہوا ہو، اور جسے کوئی دیکھنے والا نہیں، اور اسلئے اس کا وجود بالکل مستقل و ذاتی ہو، حالانکہ یہ بھول گیا کہ میں خود ہی جو اس کا تصور کر رہا ہوں، لیکن آپ مجھ پر یہ واضح ہو گیا کہ میرے اختیار میں صرف تصور ہی میں زیادہ سے زیادہ اتنا ہی کر سکتا ہوں کہ اپنے ذہن میں کسی درخت، مکان، یا پہاڑ کا تصور کر سکوں اور اس سے کسی طرح نہیں نکلتا کہ میں تمام ارواح سے خارج اُنکے مستقل و ذاتی وجود کا تصور بھی کر سکتا ہوں!

ف۔ تو اب آپ نے بھی یہ تسلیم کر لیا کہ کسی محسوس و مادی شے کا نفس سے خارج میں وجود ناقابل تصور ہے،
۱۔ جی بیشک،

ف۔ لیکن باوجود اسے ناقابل تصور تسلیم کر لینے کے بھی ابھی آپ اسکے وجود واقعی سے دست بردار ہوئے کیلئے تیار نہیں!

۱۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ اس کا جواب آپ کو کیا دوں، تاہم مجھے ابھی ہمیں پس پیش نظر ہو ایک بات یہی ہو کہ ہم اشیاء کو فاصلہ پر دیکھتے ہیں، کیا آپ کو اس سے انکار ہے؟ کیا آپ کے نزدیک یہ حقیقت بھی مشتبہ ہے، کیا چاند اور ستارے ہمیں بہت فاصلہ پر دکھائی نہیں

لے مبادی، بند ۲۳ (م)

دیتے ہیں؟ یہ علم تو براہ راست حواس سے ہوتا ہے،

ف۔ مگر یہ چیزیں تو خواب میں بھی دکھائی دیتی ہیں،

۱۔ اچھا، تو،

ف۔ اور اسی قدر فاصلہ پر؟

۱۔ بیشک،

ف۔ لیکن خواب کی شکلوں کا تو آپ محض وجود ذہنی سمجھتے ہو گئے؟ یاد جو خارجی سمجھتے ہیں،

۱۔ یقیناً ذہنی،

ف۔ پھر آپ حالت بیداری کے ظاہری فاصلوں کو کیوں قطعی سمجھتے ہیں؟ اس

باب میں خواب و بیداری کی حالت یکساں ہے،

۱۔ یہ ماننا اگر اس سے یہ معلوم ہوا کہ حواس ہمیں دھوکا دیتے ہیں،

ف۔ نہیں نتیجہ تو نہیں نکالتا، حواس سے تو صرف ہمیں براہ راست ایک شے کا ادراک

ہوتا ہے اور بس، حواس یا عقل تو ہمیں کبھی نہیں بتاتے کہ اس کا وجود نفس سے خارج ہے

حواس کی وساطت سے ہم صرف بعض حسیات سے متاثر ہوتے ہیں، مثلاً رنگ، روشنی

وغیرہ سے، اور یہ چیزیں آپ تسلیم کر چکے ہیں کہ نفس سے خارج ہیں نہیں،

۱۔ یہ ٹھیک ہو مگر اسی کے ساتھ ہی باصرہ سے ہمیں ہر شے کی خارجیت یا درمیانی

سائنات کا بھی علم ہوتا ہے،

ف۔ کسی فاصلہ پر رکھی ہوئی چیز کی جانب جب آپ پڑتے ہیں تو اس کی شکل قائم

وغیرہ میں کچھ تغیر معلوم ہوتا رہتا ہے، یا وہ بدستور ایک ہی حالت پر رہتی ہیں،

۱۰۔ برابر تغیر ہوتا رہتا ہے،

ن۔ تو جب آپ نے یہ تسلیم کر لیا کہ راستہ بھر کے بعد دیگرے مختلف اشیاء مرنے کا سلسلہ آپ کے سامنے قائم رہتا ہو، تو معلوم ہوا کہ باصرہ یہ نہیں بتاتا کہ فلاں شے مرنے، جسکا آپ براہ راست ادراک کر رہے ہیں وہ ایک خاص مقام پر موجود ہو، اور جب آپ درمیانی مسافت طے کر لینگے تو اس سے ملائی ہونگے،

۱۔ بیشک باصرہ یہ تو نہیں بتاتا، تاہم کسی شے پر نظر کرنے سے یہ ہم یقیناً جان جاتے ہیں کہ اتنی مسافت طے کرنے کے بعد ہم اس شے تک پہنچ جائینگے، فاصلہ کا اس اندازہ سے کم بیش ہونا ممکن ہو، تاہم نفس کو فاصلہ کا احساس ضرور ہو جاتا ہے،

(۴۵) ن۔ مجھے تو تحلیل کے بعد یہ معلوم ہوتا ہو کہ ایسی صورت میں ہم اپنے گذشتہ تجربات کی بنا پر محض محسوسات بصری سے یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ وقت و حرکت کی فلاں مقدار گزرنے کے بعد ہم فلاں فلاں محسوسات سے دوچار ہونگے، کیا آپ کے نزدیک اسکے سوا کچھ اور بھی ہوتا ہو؟

۱۔ نہیں میرے نزدیک بھی بس یہی ہوتا ہے؟

ن۔ اچھا، اب یہ فرمائیے کہ اگر کسی مادرِ زاد نابینا کو دفعۃً بینائی حاصل ہو جائے تو اسے تو بصارت سے متعلق کوئی پھپھلا تجربہ ہوگا نہیں؟

۱۔ ظاہر ہو کہ کیسے ہو سکتا ہے؟

ن۔ لاجالہ وہ اشیائے مرئیہ کے ساتھ مسافت کو وابستہ نہ سمجھے گا بلکہ انھیں محض جدید حیثیت موجود فی الذہن خیال کریگا،

۱۔ یقیناً۔

(۴۶) ن۔ میں اسے اور زیادہ صاف کیے دیتا ہوں، خود مسافت سوائے اور کیا ہوگا، لکھ سے لیکر شے مرئیہ تک ایک خط کھینچا ہوا ہے،

۱۔ جی۔

ن۔ مگر کیا ایسا خط باصرہ سے نظر آسکتا ہے؟

۱۔ ہرگز نہیں۔

ن۔ تو معلوم ہوا کہ باصرہ مسافت کا براہ راست صحیح ادراک نہیں کرتا،

۱۔ ہاں اتنی ہی معلوم ہوتا ہے،

(۴۷) ن۔ رنگوں کی بابت آپ کا کیا خیال ہے؟ وہ فاصلہ پر ہوتے ہیں یا نہیں؟

۱۔ انکا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے جیسا کہ پیشتر ثابت ہو چکا،

ن۔ لیکن باصرہ کو تو لون، شکل و امتداد کے ساتھ متحدہ امکان نظر آتا ہے،

۱۔ بیشک،

ن۔ پھر جب جس باصرہ کی شہادت دونوں کے باب میں بالکل ایک ہو تو آپ یہ کس

بنیاد پر حکم لگاتے ہیں کہ شکل کا وجود خارجی ہوتا ہے اور لون کا ذہنی؟

۱۔ اس اعتراض کا تو واقعی کوئی جواب مجھے نہیں معلوم ہوتا ہے،

(۴۸) ن۔ اچھا، اب اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ ذہن براہ راست مسافت کا ادراک کرتا ہے

تو بھی اس سے یہ نہیں نکلتا کہ مسافت کا وجود خارج میں ہے کیونکہ جس شے کا براہ راست ادراک

ہو سکتا ہے وہ تصور ہے اور تصور کا وجود ذہن سے خارج کون تسلیم کر سکتا ہے؟

۱۔ ہاں یہ تو کوئی بھی تسلیم نہیں کر سکتا، لیکن یہ آپ نے فرمایا کہ جو شے ادراک میں آجاتی ہے،

وہ تصور ہی ہے تو کیا تصورات کے سوا کوئی اور شے ہمارے علم و ادراک میں آتی ہی نہیں

ن۔ آپ کی مراد اگر نتائج سے اسباب کے استنباط و استخراج سے ہے تو ظاہر ہے کہ یہ معقولات

کی بحث ہے اور اس سے ماخوذ فیہ کو کوئی تعلق نہیں ہے مدرکات تو اسکا فیصلہ آپ خود

کر سکتے ہیں کہ جن چیزوں کا آپ حواس کے ذریعہ سے ادراک کرتے ہیں وہ براہ راست ہی کرتے ہیں، کسی اور طریقہ پر بھی ممکن ہے؟ اور اگر براہ راست کے سوا کسی اور طریقہ پر ممکن نہیں تو اسی کا نام تو تصور ہے، اور آپ تو ان حقائق کو اثباتی گفتگو میں ایک سے زائد بار تسلیم کر چکے ہیں پھر آپ اس وقت کیوں اُٹھڑے جاتے ہیں؟

(۴۹) ۱۔ بات اصل یہ ہو کہ میرے خیال میں موجودات دو قسم کے ہیں، ایک موجودات خارجی یا اثباتی حقیقی جو کا علم تصورات کی وساطت سے ہوتا ہے دوسرے انکی تصویریں یا عکس، جنہیں تصور کہتے ہیں اور جن کا علم براہ راست حاصل ہوتا ہے، تصورات کی بابت تو میرا بھی خیال ہے کہ انکا وجود نفس سے خارج نہیں ہوتا، لیکن موجودات اول الذکر میرے نزدیک جو خارجی رکھتے ہیں، افسوس ہو کہ اس تفریق کی طرف پیشتر میرا ذہن منتقل نہیں ہوا اور نہ گفتگو میں اس قدر طوالت نہونے پاتی،

ن۔ ان موجودات خارجی کا علم حواس سے ہوتا ہے یا کسی اور ذریعہ سے؟

۱۔ حواس ہی کے ذریعہ سے،

ن۔ مگر کیا ممکن ہے کہ کوئی شے دریافت ہو اور اسکا ادراک براہ راست نہ ہو؟

۱۔ ہاں ایک لحاظ سے بیشک ممکن ہے، فرض کیجئے، میں اس وقت جلیس سیرنگ کی تصویر

یا ثبت کو دیکھ رہا ہوں اسکا ادراک بے شبہ حواس کے ذریعہ سے ہو رہا ہے تاہم اسے ادراک براہ راست نہ کہا جائیگا،

ن۔ تو آپکا مطلب یہ ہے کہ ہمارے تصورات راہ صرف انہیں کا ادراک براہ راست

ہوتا ہے، موجودات خارجی کا عکس ہوتے ہیں اور جس حد تک وہ ہمارے تصورات کے مطابق و مشابہ ہوتے ہیں، خود بھی حواس کے ذریعہ سے ادراک میں آتے ہیں،

۱۔ ہاں میرا ہی منشا ہے

ف۔ چنانچہ خود جو لیس سیرز کہ بجائے خود غیر مشاہد ہی، جس باصرہ کے ذریعہ سے ادراک میں آتا ہے، اسلئے کہ بقول آپ کے موجودات حقیقی بجائے خود غیر مدرك ہوتے ہیں مگر حواس کے ذریعہ سے ادراک میں آتے ہیں،

۱۔ درست ہے

ف۔ آپ یہ فرمائیے کہ جو لیس سیرز کی تصویر دیکھنے میں آپ کو اس سے زیادہ ادراک یا نظر آتا ہے کہ چند الوان و اشکال ایک خاص ترتیب و تناسب کے ساتھ جمع ہیں؟

۱۔ اسکے سوا تو اور کچھ نہیں،

ف۔ اور اسی قدر اس شخص کو بھی نظر آئے گا جو جو لیس سیرز سے مطلقاً ناواقف ہے؟

۱۔ بیشک

ف۔ گویا جانتیک بصارت اور اسکے استعمال کا تعلق ہے آپ کی اور اس کی دونوں حالت بالکل مساوی و یکساں ہے،

۱۔ بالکل

ف۔ پھر یہ فرق کہاں سے پیدا ہو جاتا ہے کہ آپ کا ذہن معاشنہ شاہِ رومہ کے مفہوم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور اس کا نہیں ہوتا؟ جہاں تک مشاہدہ حسی کا تعلق ہے، آپ تسلیم کر چکے ہیں کہ آپ و رومہ بالکل مساوی ہیں، اس سے معلوم یہ ہوا کہ یہ فرق نتیجہ ہر تفاوت عقل و حافظہ کا،

۱۔ ہاں اس سے تو یہی نکلتا ہے

رومہ بہ غرض یہ کہ یہ اس مثال سے نہیں ثابت ہوتا کہ کوئی ایسا ادراک محسوس نہیں ہے

جو ادراک براہ راست نہواور گوجھے یہ تسلیم ہو کہ ایک معنی میں ہم ادراک بالحواس کو بالواسطہ بھی کہہ سکتے ہیں، یعنی اس صورت میں کہ جب باہم وابستگی کے تجربات متواتر کی بنا پر ایک ادراک حتیٰ سے دوسرے حواس کے ادراکات کی جانب مٹاؤ بن منتقل ہو جاتا ہو، مثلاً جب شرک پر گاڑی گذرتی ہو تو گوبراہ راست ادراک محض آواز کا ہوتا ہو، تاہم ہمارے تجربہ میں گاڑی اور اس آواز کے درمیان اتلاف اور وابستگی کی مثالیں اس کثرت سے آچکی ہیں کہ ہم معاً سمجھ لیتے ہیں کہ گاڑی کی گھر گھر اہٹ ہو، یا این ہمہ یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہو کہ صحیح معنی میں ادراک سمعی محض آواز کا ہوتا ہو، گاڑی کا ادراک نہیں ہوتا، بلکہ محض گذشتہ تجربہ عادت کی بنا پر ذہن اس جانب منتقل ہو جاتا ہو، اس طرح جب یہ کہا جاتا ہو کہ ہم لوسپے کی ایک دہکتی ہوئی سلاخ کو دیکھ رہے ہیں تو دراصل لوسپے کی گرمی و صلابت کا ادراک باصرہ کسی طرح نہیں کرتا، بلکہ باصرہ صرف ایک خاص شکل و رنگ کا ادراک کرتا ہو، اور اس سے برعکس اتلاف و وابستگی، ذہن از خود باقی خصوصیات و صفات کی جانب منتقل ہو جاتا ہو، خلاصہ یہ کہ واقعہ اور صحیح معنی میں حواس سے ادراک صرف انھیں چیزوں کا ہوتا ہو جن کا ادراک اس صورت میں بھی ہوتا کہ وہ حواس ہمیں بالکل پہلی بار عطا کیے گئے ہوتے، باقی رہیں دوسری چیزیں تو انھیں محض تجربات سابقہ کی بنا پر ذہن از خود پیدا کر لیتا ہو، رہی وہ آپکی مثال سیرز کی تصویر والی تو اگر آپ اس پر قائم ہیں تو آپ کو یہ ماننا پڑیگا کہ اشیائے حقیقی یا ہمارے تصورات کی صلوٰۃ کا ادراک حواس سے نہیں بلکہ کسی اندرونی روحانی قوت، مثلاً عقل یا حافظہ سے ہوتا ہو، اور اس صورت میں میں آپ سے دریافت کروں گا کہ آپکی مزعومہ موجودات حقیقی یا مادی کے وجود کا کیا ثبوت آپ کے پاس ہو؟ آیا آپ نے ان اشیائے موجود فی الخارج کا کبھی مشاہدہ کیا ہو، یا کسی اور کو انھیں مشاہدہ کرتے ہوئے سنا یا اسکے بارے میں پڑا ہے؟

۱۔ خیر تو آپ طنز کر رہے ہیں، لیکن طنز وطن سے کوئی مسئلہ نہیں ثابت ہو سکتا،
 ف۔ حاشا میں طنز نہیں کرتا، میرا مقصود تو صرف یہ دریافت کرنا ہے کہ آپ کا وجود
 مادی کا علم کیونکر ہوتا ہے؟ علم و ادراک میں جو کچھ آتا ہے وہ صرف دو ہی طریقوں پر آ سکتا ہے
 براہ راست، یعنی حواس کے ذریعہ سے، یا بالواسطہ یعنی عقل و فکر کی وساطت سے، انہیں
 حواس کو تو آپ خارج ہی کر چکے ہیں، لہذا اب اگر موجودات خارجی کا علم ہو سکتا ہے تو صرف
 عقل ہی کی وساطت سے ہو سکتا ہے، پس یہی براہ کرم فرمائیے کہ آپ کس عقلی دلیل سے انکے وجود
 پر یقین رکھتے ہیں یا کس ذریعہ سے آپ مجھے یا خود اپنے آپ کو انکے وجود کا ثبوت دے سکتے ہیں
 (۱۵۱)۔ ایمان کی تویہ ہے کہ اسکا کوئی ثبوت تو میں بالکل نہیں پیش کر سکتا تاہم تناویضی
 ہے کہ انکے وجود کا امکان بہر حال ہو اور جب تک مجھے عدم امکان یا استحالہ نہ نظر آئے گا میں انکے
 وجود کو تسلیم کرتا رہوں گا اور یا پھر آپ کسی دلیل سے اس امکان کو باطل کریں،
 ف۔ کیا غیب گویا آپ موجودات خارجی کے وجود کو انکے امکان محض کی بنا پر تسلیم کر رہے ہیں
 اور بار ثبوت بجائے اپنے میرے سر ڈال رہے ہیں اور پھر اس وقت آپ جس مسئلہ کو بلا دلیل مان رہے
 آئادہ ہیں، اسکا ابطال دوران گفتگو میں آپ بارہا تسلیم کر چکے ہیں لیکن خیر میں اس سے
 بھی قطع نظر کر کے یہ دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ آپ کا منشاء یہی ہے نہ کہ تصورات کا نفس سے
 خارج میں کوئی وجود نہیں، بلکہ وہ بعض اصولوں کی تائید نقلین یا عکس ہوتے ہیں،
 ۱۔ جی بالکل یہی

ف۔ تویہ موجودات خارجی کے مثل و مشابہ ہوتے ہیں؟

۱۔ ہوتے ہیں

ف۔ مگر ان موجودات خارجی کی کوئی مستقل و قائم بالذات شکل ہوتی ہو، یا اس میں

بھی ہمارے اجسام و آلات حواس میں تغیرات کے مطابقت میں تغیرات ہوتے ہیں،
 (۵۲) ۱۔ یہ تو کھلی ہوئی بات ہو کہ موجودات خارجی مستقل و ذاتی شکل رکھتے ہیں جو ہمارے
 آلات حواس اور ہماری وضع و ہیئت کے تغیرات سے بالکل بے نیاز ہوتی ہیں ان چیزوں کے
 تغیرات سے ہمارے تصورات میں بے شبہہ تغیرات ہوتے رہتے ہیں لیکن موجودات خارجی کی
 شکل و ہستی پر ان سے ظاہر ہو کہ کوئی اثر نہیں پڑ سکتا،

ن۔ لیکن کیا یہ ممکن ہو کہ تصورات جیسی متلون و تغیر پذیر چیزیں نقل یا عکس ہوں مستقل و قائم
 بالذات چیزوں کی؟ کیا یہ ممکن ہو کہ اعراض محسوسہ قد و قامت، شکل، رنگ وغیرہ جو تا مাত্র اضافی و اعتباری
 ہوتے ہیں اور جن میں اختلاف حالات کے ساتھ ہر لحظہ و ہر آن تغیر ہوتا رہتا ہو وہ صحیح تصویر ہو سکیں
 ان موجودات خارجی کی جن کا وجود بالکل مستقل و قائم بالذات ہوتا ہو؟ اور اگر یہ کہتے ہیں کہ ہمارے
 تصورات گونا گوں میں سے صرف ایک تصور ان کا عکس صحیح ہوتا ہو تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ صحیح کو
 غلط سے ممتاز کرنے کا معیار کیا ہو؟ اور ہم کس بنا پر ایک کو صحیح قرار دین باقی کو غلط؟

۱۔ ان اس اعتراض کا تو واقعی کوئی جواب نہیں معلوم ہوتا،
 (۵۳) ن۔ لیکن ابھی ایک بات اور باقی ہو وہ یہ کہ اشیا مادی بذات خود کیا ہیں مدرك غير مدرك؟
 ۱۔ براہ راست صحیح طور پر تو ادراک صرف تصورات کا ہوتا ہو اس لیے موجودات مادی
 بذات خود غیر مدرك ہیں ان کا ادراک محض تصورات کی وساطت سے ہوتا ہو،
 ن۔ گویا تصورات جو نقلین ہیں وہ مدرك ہیں اور جو انکی اصلین ہیں وہ غیر مدرك ہیں،
 ۱۔ جی ہاں،

ن۔ لیکن یہ ممکن ہو کہ کسی غیر مدرك اصل کی نقل مدرك ہو، کیا یہ ممکن ہو کہ رنگ نقل ہو
 کسی غیر مدركی اصل کی؟ کیا یہ ممکن ہو کہ آواز نقل ہو کسی غیر مسموع اصل کی؟ کیا یہ ممکن ہو کہ کوئی جس

یا تصور، بجز جس یا تصور کے کسی اور شے کی نقل ہو سکے؟

۱۔ نہیں ایسا تو غالباً نہیں ہو سکتا،

ن۔ غالباً کیا معنی، کیا ابھی اس میں شک بھی ہے؟ آپ کو خود اپنے تصورات کا پورا علم ہے یا نہیں؟

۱۔ یقیناً پورا علم ہے، اس لیے کہ جو شے علم میں نہیں وہ یقیناً تصور نہیں بن سکتی،

ن۔ اچھا تو اب خوب غور کر کے فرمائیے کہ آیا کسی تصور یا تصور کے منقول عنہ کا نفس سے خارج مین وجود ممکن ہے؟

(۵۴) ۱۔ میں نے خوب غور کر لیا اور اب میں اپنے اس عقیدہ کا اعتراف کرتا ہوں کہ تصور

کا منقول عنہ ہمیشہ تصور ہوگا، اور کسی تصور کا وجود نفس سے خارج مین نہیں ہو سکتا،

ن۔ دیکھیے اب آپ کو آپ ہی کے مسلمات کی رو سے موجودات خارجی کے وجود سے انکار

کرنا پڑا جو مراد ہے تشکیک کے، اب آپ کے مشکاک ٹھہرے، اور معلوم ہوا کہ آپ کے اصول تشکیک کی طرف لیجانے والے ہیں،

(۵۵) ۱۔ میں اس وقت اگر پوری طرح پر قائل نہیں تو کم از کم لاجواب ضرور ہو گیا ہوں،

ن۔ کیوں پوری طرح قائل ہونے اور تشفی کامل حاصل کرنے میں اب کیا باقی رہ گیا؟

کیا آپ کی ہر دلیل پورے صبر و سکون کے ساتھ نہیں سنی گئی؟ کیا آپ کو دلایل پیش کرنے کی

توضیح تشریح کرنے کے لیے داپس لینے اور از سر نو بیان کرنے کا پورا موقع نہیں ملا؟ کیا کوئی مسئلہ پوری طرح

جرح اور رد و قبح سے چھوٹ گیا، کیا آپ کی ہر بات پر کامل غور نہیں ہوا؟ اور اگر بایں ہمہ اب

بھی کوئی نیا خیال، کوئی نیا استدلال، کوئی نئی شہادت، کوئی نئی دلیل آپ پیش فرمانا

چاہیں تو بے تکلف فرمائیے،

۱۔ ذرا توقف کیجئے آپ نے تو ایسی بھول بھلیاں میں مجھے پھنسا دیا کہ فوراً مجھے باہر نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ملتا ذرا وقت دیجئے تاکہ میں کافی غور کر سکوں،
(۵۶) ف۔ ذرا سنیئے گا یہ کیا کالج کی گھنٹی کی آواز ہے؟

۱۔ ہاں نماز کی گھنٹی ہو رہی ہے،
ف۔ اچھا تو اب ہلوگ بھی چلین اور کل صبح پھر یہیں جمع ہوں اس درمیان میں آپ آج کی گفتگو پر غور کرتے رہئے گا اور دیکھئے گا کہ کوئی بات رہ تو نہیں گئی،
۱۔ بہتر۔

مکالمہ دوم

(۱) ۱۔ معاف کیجئے گا کہ اس سے قبل حاضر نہ ہو سکا، کل کی گفتگو کی ڈھیر مین صبح سے باغ ایسا مصروف رہا کہ کچھ یاد ہی نہیں رہا، اور اسی مین وقت کا بھی بالکل خیال نہ آیا،
ف۔ خیر تو یہ بڑی خوشی کی بات معلوم ہوئی کہ آپ کل دس مسائل پر اس نہماک کے ساتھ غور و خوض فرماتے رہے، کیئے کوئی معاملہ کوئی خامی کوئی سقم نظر آیا، اگر نظر آیا ہو تو فرمائیے،
۱۔ ہاں کوشش و کاوش کا تو میں نے کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا، بلکہ سچ یہ ہو کہ کل سے آج تک اسکے سوا میں نے اور کچھ کیا نہیں، لیکن یہ ساری محنت لا حاصل رہی بلکہ صاف صاف کیونکہ نہ اعتراف کر دین کہ جتنی زیادہ حرج و تنقید کی، جتنی زیادہ زور و تکیا ہی سے نہیں جانیگا اتنی ہی ان مسائل کی صحت و صداقت اور زیادہ میرے دلنشین ہوتی گئی،

ف۔ یہ صاف دلیل ہو اس امر کی کہ وہ مسائل انسان کی فطرت سلیم کے عین مطابق ہیں، صداقت اور حسن و دلنویں کی مخصوص علامت یہ ہو کہ انکی جتنی زیادہ جانچ کرو، اتنا ہی انکا

کہ اپن اور زیادہ ثابت ہوگا، اسی طرح ناراستی و تسلیع کی خاص شناخت یہ ہو کہ یہ کبھی ہٹان پر پوری نہیں اُترتی، جہاں انھیں غور کر کے یا قریب جا کر دیکھا فوراً انکا پردہ فاش ہو جاتا ہو، (۲) - اس میں کلام نہیں لیکن ایک بات ہو، جب تک مقدمات پیش نظر رہتے ہیں اس وقت تک تو نتائج دیر ذرہ کی صحت میں مجھے بالکل شبہ نہیں ہوتا لیکن جب وقت وہ ملحوظ نہیں رہتا اس وقت مجھے فلسفہ مروجہ کی تعلیمات اس قدر صاف صریح و قطعی معلوم ہونے لگتی ہیں کہ ان سے ہٹنے کو بھی نہیں چاہتا،

ف۔ کن تعلیمات سے آپ کی مراد ہے،

۱۔ وہ تعلیم جو حیات و تصورات کی تکوین سے متعلق ہے،

ف۔ وہ کیا ہو ذرا بیان تو فرمائیے،

۱۔ وہ نظریہ یہ ہو کہ دماغ کا ایک خاص حصہ روح کا مستقر ہو جہاں سے اعصاب نکلا کر سارے جسم میں دوڑے ہوئے ہیں، مختلف اشیائے خارجی آلات حواس کو مختلف طریقوں پر متاثر کرتے ہیں، جن سے اعصاب میں موجات پیدا ہو جاتے ہیں، اور یہ موجات جب اعصاب کی وساطت سے دماغ کے اس حصہ تک پہنچتے ہیں جو مستقر ہو روح کا، تو انھیں کے اثر سے مختلف تصورات وجود میں آ جاتے ہیں،

ف۔ اور آپ کے نزدیک اس بیان سے تکوین تصورات کی توجیہ ہو جاتی ہے،

۱۔ ہاں کیوں؟ کیا آپ کو اس میں کچھ کلام ہے؟

ف۔ خیر پہلے آپ اپنا مفہوم مجھے اچھی طرح سمجھا دیجیے، آپ فرماتے ہیں کہ دماغ میں جو نقوش پیدا ہوتے ہیں وہ تکوین تصورات کے اسباب و باعث ہوتے ہیں، مگر ذرا یہ ارشاد ہو کہ دماغ سے آپ کوئی شے محسوس مراد لیتے ہیں،

۱۔ اور کیا آپ کے نزدیک اسکے سوا بھی کچھ اور مراد ہو سکتی ہے؟
 ن۔ مگر اشیائے محسوسہ تو سب کی سب براہ راست ادراک میں آجاتی ہیں، اور جو شے
 براہ راست ادراک میں آگئی وہ تصور ہی اور جو تصور ہو اسکا وجود خارجی نہیں بلکہ محض ذہنی ہو
 یہ سب مقدمات تو آپ تسلیم ہی کر چکے ہیں

۱۔ ہاں، اور آپ میں کب ایسے باہر ہوتا ہوں؟
 ن۔ پس لازم آیا کہ دماغ کا وجود بھی محض ذہنی ہو، اب یہ فرمائیے کہ کیا آپ کے خیال
 میں یہ ممکن ہو کہ ایک ذہنی شے یا تصور تمام دیگر تصورات کا باعث ہو؟ اور اگر آپ اسے بھی
 ممکن سمجھتے ہیں تو یہ فرمائیے کہ خود اس تصور اساسی یا دماغ کی تکوین کہاں سے ہوئی؟

۱۔ میں تصورات کا بذاتی اس دماغ کو نہیں سمجھتا جسکا حس سے ادراک ہوتا ہو، ایسے کہ
 وہ تو خود ہی تصورات محسوسہ کا ایک مجموعہ ہو بلکہ میری مراد اس دماغ سے ہو جو میرے تخیل میں ہڈ
 ن۔ لیکن اگر اشیاء مدد رکھ کر آپ وجود ذہنی تسلیم کر چکے ہیں تو بعینہ یہ بات اشیاء متخیلہ پر
 بھی صادق آتی ہے،

۱۔ ہاں یہ تو ہے
 ن۔ تو جب یہ ہو تو آپ پھر اسی پچھلی بات پر قائم رہے، یعنی آپکا دعوے یہ رہا کہ تصورات
 کی تکوین خود ایک تصور میں تغیرات ہونے سے ہوتی ہو، خواہ یہ تصور مدد کو ہو یا متخیلہ،
 ۱۔ اب تو مجھے بھی اپنے دعوے کی صحت میں شک ہونے لگا،

ن۔ دیکھیے جب یہ مسئلہ ہو کہ روح کے علاوہ جو کچھ بھی ہمارے علم و فہم میں آتا ہو وہ تصورات
 ہی ہیں، تو اب سوال یہ ہو کہ اگر بقول آپ کے تمام تصورات کی علت نقوش دماغ ہوتے ہیں تو خود یہ
 دماغ ایک تصور ہی یا نہیں؟ اگر ہو تو اسکے معنی یہ ہونے کہ ایک خاص تصور پر جب دوسرے

تصورات منقطع ہوتے ہیں تو اس تصور کی تکوین ہوتی ہو جو بدائیت محل و محال ہو، اگر
یہ کیئے کہ "واع" تصور ہی نہیں ہو تو یہ دعوے ہی سرے سے بے معنی ہوگا،

۱۔ ہاں اب تو مجھے صاف طور پر اپنے دعوے کی لغویت نظر آنے لگی، ایک بالکل بڑھکانے

سی بات تھی،

(۳۴)۔ خیر اب اسکو زیادہ اہمیت نہ دیجیئے، یہ تو کھلی ہوئی بات ہو کہ ایسی تو جہات سے
کسی ذیقفل کو تشفی نہیں ہو سکتی، بھلا آپ ہی بتائیے کہ اعصاب کے توج اور رنگیا آواز کے
احساس میں کوئی علاقہ کوئی مناسبت ہو؟ یہ کسی طرح خیال میں آتا ہو کہ یہ حیات معلول ہوں،
توج عصبی کے،

۱۔ میں کیا کہوں کہ پہلے مجھے اس خیال کی مصلحت اس قدر کیوں نظر نہ آئی؟

۲۔ بہر حال اب تو آپ اسکے قائل ہوئے کہ اشیاء محسوسہ کا کوئی وجود حقیقی نہیں ہوتا اور گو
آپ پورے مشکوک ٹھہرے،

۱۔ ہاں اب تو یہی ماننا پڑتا ہے،

(۳۵)۔ مگر دیکھیے کیا آپ کو اپنے گرد و پیش ہر شے میں قدرتِ کردگار کا جلوہ نہیں آتا؟ یہ ہلہاتاہل
سبزہ، یہ سرسبز گلزار، یہ شاداب چمن، یہ بہتا ہوا دریا، یہ صاف و روان چشمہ، کیا یہ چیزیں آپ کے
قلب میں فرحت، آنکھوں میں نور، اور روح میں وجد نہیں پیدا کرتیں؟ اور پھر یہ لائقِ شکر
یہ بلند و بالا پہاڑ، یہ زخارِ سمندر، کیا انکے نظارہ سے آپ کے دل پر مہبت و رعب نہیں طاری ہوتا
یہ صبح کی صباحت، شب کی ملاحت، موسموں کا تغیر و تبدل، ان میں سے ہر چیز کس قدر دلکش
ہوتی ہو، اور پھر حسن و جمال کو بھی جانے دیجیئے، یہ دیکھیے کہ ہر شے میں صنعت و حکمت کا جلوہ کیسا
نظر آتا ہو، جمادات، نباتات، حیوانات میں سے جس شے کو بھی اٹھالیں، ہر شے کی ترکیب

ساخت و ترتیب میں حکمت بالغہ و صنعت کاملہ کے آثار نظر آئیں گے، موجودات ارض سے بھی قطع نظر کر کے ذرا عالم بالا کی طرف نگاہ اٹھائیے تو وہاں بھی ہر ہر قدم پر یہی تماشا نظر آئے گا، یہ سقف نیلگون جہین جواہرات جڑے ہوئے ہیں، کیسی متخیلہ کو متاثر کرنے والی ہو، یہ آفتاب و ماہتاب اور پھر یہ بشیارتارے جو دور سے گوگنتے چھوٹے معلوم ہوتے ہیں مگر دور بین سے دیکھیے تو عظیم الشان کرے ہیں، جو اپنے اپنے شمسی مرکز نظامات میں پڑے گھوم رہے ہیں، غرض یہ سارا کارخانہ کائنات اسقدر وسیع عظیم الشان ہو کہ نہ حواس اسکی پیمائش کر سکتے ہیں، اور نہ متخیلہ اسکا احاطہ کر سکتا ہو، لیکن باریں ہمہ اسکا ایک ایک پڑزہ صنعت و حکمت کا جلوہ گاہ ہو، نظم و تناسب ترتیب ایک ایک شے سے عیان ہو، کیا آپ کے نزدیک اس عظیم الشان نظام حقیقت کو حقیقت سے معری سمجھنا جائز ہوگا، کیا آپ کے نزدیک تشکیک کا یہ فتویٰ درست ہو کہ یہ جو کچھ محسوس ہو رہا ہو، سب محض ایک فریب یاد ہوگا، اور کیا یہ خیال ہر ذی عقل کے نزدیک مہمل و مضحک ہوگا؟

۱۔ مجھے اس سے بحث نہیں کہ کسی کے نزدیک یہ خیال کیسا ہوگا، لیکن آپ تو ہر حال سے غور کہ ہی نہیں سکتے، میری تسکین کے لیے یہ کیا کم ہو کہ آپ بھی ویسے ہی مشکاک ہیں جیسا کہ میں ہوں،

ف۔ اس سے تو جناب میں متفق نہیں،

۱۔ کیا فرمایا آپ نے؟ یعنی مقدمات تو خود آپ نے پیش کیے جنہیں میں تسلیم کرتا رہا، اور جب اُن سے محالات لازم کرنے لگے تو آپ کنارہ کش ہوئے جاتے ہیں! کیا خوب دیانت ہے! (۵) ف۔ لیکن یہ صحیح نہیں کہ میرے پیش کردہ مقدمات آپ کو تشکیک کی جانب موڑی ہوئے، یہ تو آپ ہی نے فرمایا تھا کہ اشیائے محسوسہ کا وجود حقیقی ذہن سے خارج اور قائم بالذات ہوا ہو اور جو محالات لازم آ رہے ہیں وہ سب انہیں مقدمات کی بنا پر آ رہے ہیں، اور اسکی بنا پر آپ کو

تشکیک کا قائل ہونا پڑا ہو، لیکن میں تو سرے سے اس اصول ہی کا قائل نہیں ہوں، میں تو ان مقدمات کی بنا پر جنہیں آپ تسلیم کر چکے ہیں برابر یہ کہتا چلا آ رہا ہوں کہ اشیائے محسوسہ کا تاثر وجود ذہنی ہوتا ہو، میں نے انکی واقعیت سے کبھی انکار نہیں کیا، مگر چونکہ انکا وجود محض میرے تخیل کا پابند نہیں بلکہ میرے ادراک میں آنے نہ آنے سے بالکل قطع نظر کر کے بھی قائم رہتا ہو، اسلئے لامحالہ ماننا پڑیگا کہ کوئی اور نفس یا ذہن موجود ہو جو انکے وجود کا حامل ہو، پس جس حد تک کائنات مادی کا وجود یقینی ہو، اسی حد تک یہ بھی یقینی ہو کہ ایک غیر محدود واجب الوجود روح بھی موجود ہو جو اس کائنات مادی کی حامل ہو (یعنی جب یہ مسلم ہو کہ کائنات کا وجود مشروط ہو کسی نفس یا روح مدد پر اور یہ ظاہر ہو کہ وہ نفس مدد کہ میرا آپ کا یا زید و بکر کا نہیں، تو لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ نفس مدد کہ ایسا ہو گا جو ہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہیگا، یعنی واجب الوجود)۔
۱۔ وہ کیانی بات آپ نے نکالی بلے صاحب اس پر تو صرف میرا کیا معنی، تمام مسیحیوں کا شروع سے اعتقاد ہو، اور کیسے مسیحیوں کی کیا تخصیص ہو، ہر خدا پرست اسے مانتا چلا آ رہا ہو کہ خدا عالم الغیب حاوی کل ہے،

(۶) ف۔ کیا آپ نے میرے خیال اور دنیا کے عام اعتقاد کے درمیان ایک دقیق فرق پر غور نہیں کیا، لوگ عموماً خدا کے صفات علم و ادراک کو اسلئے تسلیم کرتے ہیں کہ وہ وجود باری کے پیشتر ہی سے قائل ہوتے ہیں، بخلاف اسکے میں وجود باری کا قائل بھی اس دلیل سے ہوتا ہوں کہ کائنات مادی کا وجود اسکا مستلزم ہو کہ ذات باری اسکے علم و ادراک کیلئے ہو، دگوا دوسروں کے لئے جو دلیل ہو وہ میرے لئے نتیجہ ہو، اور جو دوسروں کے لئے نتیجہ ہو وہ میرے لئے دلیل ہے۔

۱۔ لیکن خیر اس سے کیا بحث؟ جب خیال ایک ہو تو اس سے کیا غرض کہ پیدا کس

طریقہ سے ہوا،

(۷) ت - مگر نہیں یہ بھی صحیح نہیں کہ خیال ایک ہو، فلاسفہ تو اس کے قائل ہیں کہ خدا اجسام مادی کا ادراک کرتا ہو، تاہم یہ اجسام مادی کسی نفس مدرکہ سے بالکل علیحدہ ٹپے واسطہ ہو کر ایک مستقل و ذاتی وجود بھی رکھتے ہیں؛ حالانکہ میں اسکا قطعی منکر ہوں، اور پھر کیا آپ کو ان دو مقبولوں میں تین و صیح فرق نہیں نظر آتا؟
ایک یہ کہ،

ذات باری کا وجود ہی اسلئے وہ تمام اشیاء کا ادراک بھی کرتا ہے،
دوسرا یہ ہو کہ،

اشیائے مدرکہ کا وجود واقعی ہو تو لا محالہ انکے ادراک کے لئے ایک غیر محدود نفس مدرکہ بھی ہونا چاہیئے اس سے یہ ثابت ہوا کہ ایک غیر محدود نفس مدرکہ کا وجود ہو اور یہی خدا ہے، اب تک فلاسفہ وجود باری پر کائنات کی نظم و صنعت سے استدلال کرتے آئے ہیں، وجود باری سے تعلق انکی مستحکم ترین دلیل، عالم کی صنعت و حکمت، حسن و جمال، نظم و ترتیب ہی ہو لیکن یہ بات آپکے نزدیک کیا کچھ کم ہو کہ اس جدید طریقہ سے خدا کا وجود بدیہی الانشاج ہو جاتا ہو، میرے طرز استدلال کے مطابق ترتیب یوں ہوگی:-

(۱) کائنات خارجی نام ہو محسوسات کا بوساطت حواس،

(۲) دسات حواس سے بجز تصورات کے اور کچھ محسوس نہیں ہو سکتا، گو یا کائنات

نام ہو مجموعہ تصورات کا)

(۳) تصورات کا وجود صرف نفس مدرکہ میں ہو سکتا ہو (اور یہی نفس مدرکہ اولی خدا ہو)

میرے نزدیک تو اس آسان و بدیہی الثبوت دلیل سے، بغیر کسی پیچیدہ و طویل بحث کے

اور بغیر مختلف علوم سے کائنات کے نظام و صنعت کی سہلانے کے آپ الحاد کے حلون سے بالکل محفوظ رہ سکتے ہیں، اور صرف اس کھلی ہوئی حقیقت کے سہارے پر کہ ہر تر سے بدتر غیر منتظم و غیر مرتب کائنات کا وجود بھی نفس مدرکہ کے وجود کا مستلزم ہے، خدا پرستی کی حمایت ہر باطل پرست کے معتبہ میں نہایت اطمینان کے ساتھ کر سکتے ہیں، خواہ آپ کے مقابلہ میں کوئی دور دراز کا معتقد ہو، خواہ بخت و اتفاق کا قائل ہو، اور خواہ یحییٰ، ہابس، و اسپینوزا کے ہفوات ہوں کیا ان ہادیان ضلالت میں سے کوئی بھی یہ تصور کر سکتا ہو کہ کوئی قطع سے بد قطع چٹان، بیابان، نہیں بلکہ کوئی انتہائی غیر مرتب، منتشر اجتماع ذرات، غرض کوئی شے واقعی و فرضی بغیر ایک نفس مدرکہ کے موجود ہو سکتی ہو؟ یہ باطل پرست خود ہی اپنے دل پر ہاتھ کر کے ایمان سے بتائیں کہ کبھی بھی وہ ایسے تصور پر قادر ہو سکتے ہیں؟ اور اگر نہیں ہو سکتے تو اپنی حماقت پر تائیں غرض اس طرح بحث کا سارا فیصلہ خود ہمارے مخالفین کے ہاتھ آ جاتا ہے، اور میں نہیں جانتا اس سے زیادہ کسی شے کے بدیہی البطلان ہونیکا کیا ثبوت ہو سکتا ہو کہ جس شے کو واقعہ وہ تسلیم کرتا ہے اسکے تصور سے اسکا ذہن قاصر ہے،

(۸) ف - اس میں شبہ نہیں کہ آپ نے جو خیال پیش کیا ہے اس سے مذہب کی زبردست تائید ہوتی ہے، لیکن کیا آپ کے نزدیک یہ خیال متاخرین کے اس عقیدہ سے ملتا جلتا نہیں جبکہ حاصل

لے ذہنی، ۱۵۵۶ تا ۱۶۱۹ء اٹلی کا ایک غیر معروف فلسفی وحدت وجود کا قائل تھا، اسکا مسلک تھا کہ بالکل ممکن ہو کہ

ایک شے عقلاً ثابت ہو لیکن عقیدہ اسکا تسلیم کرنا ضروری ہو، لوگوں نے الحاد کے الزام میں اسکو سولی پر چڑھا دیا،

۱۷۰۰ء (۱۷۰۰ء تا ۱۷۶۷ء) انگلستان کا زبردست فلسفی، اسکا رجحان مسلک مادیت کی جانب تھا،

۱۷۷۰ء (۱۷۳۲ء تا ۱۷۹۷ء) مشہور و معروف یہودی فیلسوف، ایک زبردست نظام فلسفہ کا بانی، اسکا مسلک

وحدت وجود و مادیت کے بین میں سمجھا جاتا ہے،

یہ ہو کہ ہر شے خدا میں نظر آتی ہے،

ف۔ ہاں اس مسئلہ کو میں سمجھنا چاہتا ہوں ذرا تشریح تو فرمائیے،

۱۔ انکا قول یہ ہو کہ روح بوجہ غیر مادی ہونے کے موجودات مادی کے براہ راست ادراک کر چکے
تاقابل ہو، اسلئے لامحالہ وہ ہستی ایزدی کی وساطت سے ادراک کرتی ہو، جو چونکہ خود روحانی ہو اسلئے
روح کے ادراک میں براہ راست آ بھی جاتی ہو، اسکے علاوہ ذات خالق میں تمام مخلوق کے تناسب
قویٰ موجود ہیں، اور نفس مدرکہ اسی جو ہر ذی کالہ رہا ہو، اسلئے اس میں بھی لازمی طور پر جدا شائے
کائنات کے ادراک کی قابلیت آگئی ہے،

ف۔ میں نہیں سمجھا کہ تصورات جو تواتر ایک جدول وغیرہ عالم چیز ہیں، کیونکہ اس ذات باری کا
جو ہر باجزو ہو سکتے ہیں، جو ایک ہستی لطیف، فعال و ناقابل تجزی ہو، اس نظریہ پر مبسوط اعتراضات
دارد ہوتے ہیں، لیکن میں لٹے ہی کہنے پر قناعت کرتا ہوں کہ جو جو حالات عام خیال کی بنا پر جسکی
روسے کائنات کا وجود نفس مدرکہ سے خارج و غیر متعلق ہو لازم آتے ہیں، وہ سب کے سب اس عقیدہ
بھی لازم آتے ہیں، اور انکے علاوہ اس میں ایک مزید نقص یہ ہو کہ اسکے بوجہ کائنات مادی کا وجود
دلا حاصل ٹھہر جاتا ہو ذرا خیال تو فرمائیے کہ ذات باری سے متعلق یہ کتنا بڑا نقص ہو کہ اُس نے سارے
عالم کو ہیکار و عبث پیدا کیا، درآخالیکہ کائنات کی ادنیٰ سے ادنیٰ شے کی لاحاصل تخلیق یا کسی شے
کی تخلیق میں بجائے ممکن لعل آسان طریقوں کے دشوار و پیچیدہ وسایط کی وساطت ہی اسکی
تسقیص کے لئے کافی ہے،

۱۔ تو کیا آپ اس رائے کے منکر ہیں کہ ہم ہر شے خدا میں دیکھتے ہیں، میں تو سمجھتا تھا کہ آپ کا

بھی کچھ ایسا ہی خیال ہے،

ف۔ دنیا میں رائے تو سبھی رکھتے ہیں، لیکن غور و فکر سے کام لینے والے شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں

اسی لیے خیالات میں اس قدر گڑبڑ اور انتشار واقع ہوتا ہے اور اس بنا پر یہ امر مطلق حیرت انگیز
 نہیں کہ جو خیالات حقیقتہً باہم متضاد ہیں وہ عام لوگوں کے نزدیک ایک سمجھ لیے جائیں،
 چنانچہ مجھے یہ سن کر مطلق تعجب نہوگا کہ مجھے اور سیلبرانش کو متحد خیال سمجھ لیا جائے حالانکہ
 میرے اور اسکے خیالات میں زمین و آسمان کا فرق ہے، وہ اپنے فلسفہ کی عمارت تصورات کلینہ
 مجرورہ پر قائم کرتا ہے، میں سرے سے اسکا منکر ہوں، وہ ایک بالکل مستقل بالذات عالم ظاہری
 کا قائل ہے، مجھے اس سے انکار ہے، وہ یہ کہتا ہے کہ جو اس فریب دیتے ہیں اور اجسام کی حقیقی
 شکل و صورت کا ہمیں علم نہیں ہو سکتا، مجھے ان میں سے کوئی شے تسلیم نہیں، غرض یہ کہ
 میرے اسکے بعد المشرقین ہوئے، شبہہ انجیل مقدس کے اس ارشاد پر میرا ایمان ہو کہ ”خدا
 میں ہم رہتے ہیں اور اپنا وجود رکھتے ہیں“ لیکن ہر شے کو جو ہر بانی میں دیکھنا دوسری
 بات ہے اور اس سے مجھے قطعی اختلاف ہے، میں اپنے مسلک کو مختصر آئین بیان کر سکتا ہوں
 یہ مسلم ہے کہ میرے مدرکات محض میرے تصورات ہیں اور تصور کا وجود ذہن ہی میں ہونا
 ممکن ہے، یہ بھی مسلم ہے کہ میں اپنے مدرکات کا خالق نہیں، ان کا وجود میرے وجود پر منحصر نہیں، یہ
 میرے نفس کے فنا ہو جانے سے فنا نہیں ہو سکتے، اور نہ میں اس پر قادر ہو سکتا ہوں کہ اپنے حسب
 ارادہ و مرضی جب اور جو تصور چاہوں پیدا کر لوں، اس سے لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تصورات
 کسی بالاتر نفس مدرک کہ میں موجود ہیں جو انکو میرے نفس میں لانے پر قادر و متصرف ہے، میرا
 دعویٰ ہے کہ جو چیزیں براہ راست ادراک میں آتی ہیں وہی تصورات ہیں خواہ انہیں کسی
 نام سے موسوم کیا جائے اور ظاہر ہے کہ تصورات و حسیات کا مستقر نفس ہی ہو سکتا ہے
 یا آپ کے خیال میں یہ آ سکتا ہے کہ تصورات کا وجود نفس یا روح کے مستقر کے علاوہ بھی کہیں

لے ایک قدیم فرخ فلسفی۔ ڈیکارٹ کا شاگرد۔

ہونا ممکن ہے؟

۱۔ نہیں یہ تو کسی کے خیال میں نہیں آسکتا،

ن۔ لیکن اسکے مقابلہ میں یہ آبسانی ہر شخص کے خیال میں آسکتا ہو کہ تصورات کا وجود روح

ہی میں اور روح ہی سے ہوتا ہو، درحقیقت ہمیں ہر وقت اسکا ذاتی تجربہ ہوتا رہتا ہے، اسلیے کہ بیشمار

تصورات کا ہمیں علم ہوتا ہی رہتا ہے اور جب ہم ہی چاہتے ہیں اپنی قوت ارادی کے مدد سے انہیں
ہر قسم کا تنوع پیدا کر لیتے ہیں اور اپنے متخیلہ کے سامنے آتے ہیں گو یہ ضرور ہو کہ یہ متخیلہ کے پیدا کردہ

تصورات یا اشیاء خیالی اسقدر واضح، روشن، دیرپا، قوی نہیں ہوتے جتنے حواس کے پیدا کردہ

تصورات یعنی اشیاء حقیقی، اس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہو کہ کوئی نفس بجز وجود و موجود ہی جو ہم

میں ہر لحظہ و ہر آن یہ تصورات و ادراکات پیدا کرتا رہتا ہو، اور ان تصورات میں جو تنوع، نظم و ترتیب

قائم ہو، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہو کہ انکا خالق، حکیم کل، قادر مطلق و غیر مخفی ہو، میرے مفہوم میں آپ کو

غلط فہمی نہ ہو، دیکھیے میں یہ نہیں کہتا کہ میں موجودات کا ادراک اس حیثیت سے کرتا ہوں کہ وہ جو

ذات خالق ہیں، یہ دعویٰ میری فہم سے بالاتر ہو، میں صرف اسکا مدعی ہوں کہ موجودات مدبر کا

علم ہماری قوت فہم کے ذریعہ سے ہوتا ہے، اور انکی آفرینش ایک روح مطلق کے ارادہ سے ہوتی ہے، کیا

آپکے نزدیک یہ دعویٰ بدیہی الثبوت نہیں؟ کیا آپکے نزدیک اس دعویٰ میں اس سے ایک

ذرہ بھی زائد ہو، جسکی تصدیق ہمیں مطالعہ باطن کی طرف رجوع کرنے سے ہرقت ہوتی رہتی ہو؟

(۹) ۱۔ میں آپ کا نشانہ خوب سمجھ گیا، میں تسلیم کرتا ہوں کہ آپ وجود باری کا جو ثبوت دے رہے ہیں

وہ جقدر حیرت انگیز ہو اسی قدر بدیہی بھی ہو، لیکن خدا کا وجود بطور موجودات کی علت اولیٰ کے

تسلیم کرنے کے باوجود کیا یہ ممکن نہیں کہ ارجح و تصورات کے علاوہ کائنات میں ایک تیسری

شے کا بھی وجود ہو کیا تصورات کے لئے ایک سبب اضافی علت قریب کا ہونا ممکن نہیں؟ اور اس کا نام مادہ ہے،

ف - ایک ہی بات کی کہانت تک تکرار کیے جاؤں 'خیر ایک بار پھر سہی' آپ یہ تو تسلیم ہی کر چکے ہیں کہ جو چیزیں براہ راست حواس سے دریافت ہوتی ہیں ان کا وجود خارجی (یعنی نفس سے خارج) نہیں ہوتا، اور یہ بھی مسلم ہو چکا ہے کہ جوشے حواس سے دریافت ہوتی ہیں وہ براہ راست ہی دریافت ہوتی ہیں اس لئے مدرکات و محسوسات میں سے کوئی شے ایسی نہیں جو وجود خارجی رکھتی ہو، اور اگر بقول آپ کے مادہ کا وجود خارجی ہو تو لامحالہ وہ ایسی شے ہوگی جو حواس سے نہیں بلکہ عقل سے دریافت ہوتی ہوگی، مشاہدہ سے نہیں بلکہ استدلال سے معلوم ہوتی ہوگی،

۱۔ بیشک۔

ف - ثواب خدا را فرمائیے کہ وجود مادہ پر کیا استدلال آپ پیش کرتے ہیں!

۱۔ دلیل یہ ہے کہ میرے ذہن میں سیکڑوں طرح کے تصورات پیدا ہوتے رہتے ہیں جنکی علت میں خود نہیں ہوتا یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ خود بھی اپنی علت نہیں ہوتے نہ ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں، اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ بلا علت خود بخود پیدا ہو گئے ہوں، اس لئے کہ بالکل غیر فعال غیر متنازع و عارضی ہوتے ہیں، اس سے معلوم یہ ہوا کہ انکی کوئی خارجی علت ضرور ہوگی، یعنی نفس و تصور دونوں کے علاوہ رہا یہ کہ اس علت کی تفصیلی ماہیت کیا ہے، سو اس سے میں خود بھی واقف نہیں تاہم اسکے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا، اور اسی علت تصورات کا نام میں مادہ کہتا ہوں،

ف - اچھا پہلے یہ تو فرمائیے کہ ہر زبان میں ہر لفظ کے کچھ معنی مقرر ہوتے ہیں، یا اپنی شخص مجاز ہے کہ جس لفظ کے جو معنی چاہے لئے فرض کیجئے کہ ایک سیاح یہ بیان کرے کہ فلان ملک میں لوگ آگ پہنچ کر کسی گزند کے گزر جاتے ہیں، اور اپنے ذہن میں آگ کے معنی پانی کے لئے یا یہ کہ فلان

ملک میں درخت اپنے ذبیرون پر حرکت کرتے ہیں، اور درخت سے انسان مراد ہے، تو آپکا اسکے
اس طرز عمل کے متعلق کیا خیال ہوگا؟

۱۔ یہی ہوگا کہ نہایت حمل ہے، ہرزبان میں ایک مستقل و متعارف لغت ہوتا ہے، جو شخص
اس سے ہٹ کر الفاظ کے نئے معنی تراشتا ہے، وہ یقیناً زبان کا غلط استعمال کرتا ہے، جس سے سوا
اسکے کہ محض لفظی نزاعات میں اضافہ ہوا اور کوئی فائدہ نہیں،

ف۔ اب یہ فرمائیے کہ عام بول چال میں مادہ کا کیا مفہوم ہے؟ یہی نہ کہ وہ ایک می امتداد
ٹھوس، حرکت پذیر ہے شعور، وغیر فعال جسم ہے، یا کچھ اور؟
۱۔ بالکل یہی،

ف۔ مگر اسی ہستی کے وجود کا عدم امکان بخوبی ثابت ہو چکا ہے، اور بغرض محال ایسی ہستی ہوگی
ہو بھی تو جو شے غیر فعال ہو وہ سبب کیونکر بن سکتی ہے؟ اور جو شے بے شعور ہو وہ شعور کیونکر پیدا کر سکتی ہے؟
یہ بے شبہ ممکن ہو کہ آپ لغت عام کے خلاف مادہ کے ایک نئے معنی لیں، اور یہ دعویٰ کریں کہ وہ
ایک غیر متبدل، صاحب شعور، و فعال ہستی ہے، لیکن ابھی آپ خود ہی اس لغت آفرینی کو نہایت
حمل قرار دیکھتے ہیں، آپ جس حد تک مظاہر فطرت کے مطالعہ سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ کوئی ایسا
سبب بھی ہے، میں آپ سے متفق ہوں، لیکن جب آپ اس علت کو مادہ کے لقب سے موسوم
کرنے لگتے ہیں تو ہماری آپکی راہیں جدا ہو جاتی ہیں،

(۱۰) ۱۔ ایک حد تک آپکا فرمانا بجا ہے، لیکن آپ غالباً میرا مفہوم پوری طرح نہیں سمجھے، میں
اسکا ہرگز منکر نہیں، کہ خدا یا روح مطلق کائنات کی علت اولیٰ ہے، میں صرف یہ کہتا ہوں کہ اس سے
نیچے اگر ایک اضافی و قریبی حیثیت سے مادہ کو بھی علت کائنات کہہ سکتے ہیں کہ یہ آفرینش تصور
میں میں ہوتا ہے، ارادہ یا قوت روحانی کی بنا پر نہیں بلکہ اس قوت سے جو مادہ کے ساتھ مخصوص ہے

یعنی حرکت،

ن۔ میں دیکھتا ہوں کہ آپ بار بار اسی ابتدائی مغالطہ میں پھنس جاتے ہیں یہی حرکت پذیر اور اس لئے ممتد جسم کے وجود خارجی کے قائل ہو جاتے ہیں، حالانکہ اسکا بطلان پہلی صحبت میں پوری وضاحت و قطعیت کے ساتھ ہو چکا ہو، معاذ اللہ کیا آپ یہ چاہتے ہیں کہ آپ اپنے مسلمات سے بار بار منحرف ہوتے ہیں، اور میں ہر مرتبہ از سر نو اپنی گھمبلی تقریروں کا اعادہ کرتا رہوں؟ خیر گھمبلی گفتگوؤں سے قطع نظر کر کے میں آپ سے یہ دریافت کرتا ہوں کہ آیا تصوراتِ تامہ غیر فعال و غیر عامل ہیں یا نہیں؟

۱۔ یقیناً ہیں،

ن۔ اور اعراض محسوسہ؟ یہ تصورات ہی ہیں یا کچھ اور؟

۱۔ یقیناً تصورات ہیں اسکا کتنی مرتبہ اقبال کرائیگا؟

ن۔ حرکت کا شمار اعراض محسوسہ میں ہے؟

۱۔ ضرور ہے،

ن۔ تو لازم آیا کہ حرکت بھی غیر عامل و غیر فعال ہے،

۱۔ ہاں اس سے تو یہی لازم آتا ہو، اور واقعہ بھی یہی ہو کہ جب میں انگلی کو حرکت دیتا

ہوں تو وہ خود بالکل ایک فعال حیثیت رکھتی ہو، اس میں حرکت ہونا میرے ارادہ کا نتیجہ ہے جو عامل ہے،

ن۔ اب پہلے تو یہ فرمائیے کہ جب حرکت کی محض فعال حیثیت رہ گئی تو کیا آپ کے خیال میں

ہجر ارادہ کے اور کسی شے کی حیثیت فاعلی ہو سکتی ہو؟ اور اگر نہیں ہو سکتی ہو تو پھر یہی شے کے

وجود کا دعویٰ کرنا بے معنی ہو یا نہیں؟ پھر یہ فرمائیے کہ ان مقدمات کو تسلیم کر لینے کے بعد روح کے

علاوہ کسی اور شے کی جانب علت فاعلی ہونے کا انتساب کرنا اہل وجہ معنی ہوا یا نہیں؟
 (۱۱) ۱۔ خیر اس مسئلہ کو جانے دیجئے، لیکن اگر اوہ علت کی حیثیت نہ بھی رکھتا ہو، تاہم یہ تسلیم کرنے میں کیا عذر ہو سکتا ہو کہ وہ ایک لہ جو حفاعل حقیقی کو آفرینش تصورات میں معین ہوتا ہے،
 ف۔ یہ آگہ ہو تو نسکی شکل قطع کیا ہو؟ اس میں کتنی کمائیاں ہیں اکتے پیئے ہیں؟ کس طرح حرکت کرتا ہو، ذرا نسکی تفصیل تو ارشاد ہو

۱۔ یہ تو میں نہیں بتا سکتا، یہ آگہ ایسا ہو جسکے اعراض وجوہ دونوں نامعلوم ہیں
 ف۔ تو گویا یہ ایسی شے ہو جسکے اجزاء نامعلوم ہیں، جسکی شکل نامعلوم ہو، اور جسکی حرکت نامعلوم ہو
 ۱۔ میں تو سمجھتا ہوں کہ وہ شکل و حرکت دونوں سے معری ہو، اسلئے کہ میں تسلیم کر چکا ہوں کہ جو ہر حاش کسی حالت میں اعراض محسوسہ کا حامل نہیں ہو سکتا،
 ف۔ مگر ایسے آگہ کا تصور آپکے ذہن میں پیدا ہوتا ہو جو جملہ اعراض محسوسہ یہاں تک کہ استدلال سے بھی معری ہو

۱۔ ہاں اسکا تصور تو واقعی میرے دماغ میں نہیں آتا،
 ف۔ پھر آپ کس دلیل سے اس نامعلوم و ناقابل تصور مہتی مفروضہ کا وجود تسلیم کرتے ہیں؟ کیا آپکے خیال میں خدا اس سے بے نیاز ہو کر پورا صاحب قدرت نہیں رہتا؟ یا جب آپ اپنے ذہن میں کوئی تصور قائم کرتے ہیں تو اسکی وساطت و اعانت کو ذاتی طور پر محسوس کرتے ہیں؟
 ۱۔ آپ ہر دفعہ مجھی سے دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں، خود آپکے پاس اس کے انکار کی کیا دلیل ہے

ف۔ میرے پاس انکار کے لئے یہ دلیل کافی ہو کہ اسکے اثبات کی کوئی دلیل موجود نہیں
 آپ خیر دلیل تو کیا پیش کرینگے، غضب تو یہ ہو کہ جس شے کے وجود کا دعویٰ کرتے ہیں اسکی بابت

یہ تک نہیں بتاتے کہ وہ ہو کیا، اور خود تسلیم کرتے ہیں کہ اسکی بابت ذہن میں کوئی تصور ہی نہیں
خدا راغور کیجئے کہ یہ کسی فلسفی نہیں بلکہ کسی صحیح الحواس انسان کے شایان ہو کہ وہ کسی شے کے وجود
کا تو مدعی ہو لیکن یہ مطلق نہ بیان کر سکے کہ وہ کیا ہو، اور اسکا علم کیونکر ہوا؟

(۱۲) - ذرا ٹھہریئے۔ میں جو مادہ کو آئہ قرار دیتا ہوں اور پھر اسکے اوصاف و خواص نہیں
بیان کر سکتا تو اسکے یہ معنی نہیں کہ میرے ذہن میں مطلق اسکا تصور نہیں پیدا ہوتا، میرا مطلب
صرف اسقدر ہے کہ اس آئہ کی کوئی مخصوص و متعین شکل تو میرے ذہن میں نہیں آتی، لیکن ایک
عام آئہ کا جو تصور ہو سکتا ہو وہ میرے ذہن میں اس کے تعلق ہے،

ف۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ علت سے علیحدہ ہو کر اس آئہ محض کا عام تصور بھی صفات
ربانی کے منافی ہو تو؟

۱۔ اگر یہ ثابت ہو جائے تو میں فوراً اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جاؤنگا،

ف۔ آئہ کے تصور عام سے آپکی کیا مراد ہے؟

۱۔ وہ خصائص جو تمام آلات میں مشترک ہیں انکا تصور،

ف۔ تمام آلات میں تو جو شے مشترک ہو وہ یہ ہے کہ انکا استعمال صرف اسی حالت میں ہوتا ہو
جب تنہا ہماری قوت ارادی سے کام نہیں چلتا، میں اپنی انگلی کو حرکت دینے میں کبھی بھی آئہ کی
مدد نہیں لیتا، اسلیئے کہ اسکے لئے ارادہ کافی ہو، لیکن اگر کسی درخت کو ہڑ سے اکھاڑنا یا کسی چٹان کو
اسکی جگہ سے ہٹانا مقصود ہو تو بے شبہ کسی آئہ کی مدد لینا پڑیگی، کیا آپ اس تجربہ کے خلاف کوئی
ایسی مثال دے سکتے ہیں جس میں فاعل کی قوت ارادی کے کافی ہونیکے باوجود بھی کسی آئہ سے کام
لیا گیا ہو،

۱۔ ایسی تو کوئی مثال نہیں ملتی۔

ف۔ پھر آپ کس بنا پر یہ فرض کرتے ہیں کہ وہ ذات جو قادر مطلق ہو وہ ذات جو فعال بنا پر یہی کہی
 پروری مصداق ہو کسی آلہ کی وساطت کی محتاج ہوگی اور اگر محتاج نہیں ہو تو بلا ضرورت اس کے
 استعمال سے کیا حاصل؟ اس لحاظ سے میرے خیال میں آپ کو بھی تسلیم کرنا پڑیگا کہ آلہ کی وساطت
 حتمی کی قدرت کاملہ کے تخیل کے منافی ہو اب آپ کو حسب وعدہ اپنے دعویٰ سے دست بردار
 ہو جانا چاہیئے

۱۔ ہاں اسکا جہتہ جواب تو واقعی مجھے نہیں سوجھتا

ف۔ میرے نزدیک صداقت ہاں کہیں بھی نظر آجائے اُسے قبول کر لینے کے لیے تیار ہو جانا
 چاہیئے، اس میں شبہ نہیں کہ ہم سب آلات کو کام میں لاتے ہیں اگر کیون محض اسلئے کہ ہماری
 قوتیں ناقص ہیں آلات کا استعمال صرف اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ فاعل قادر مطلق نہیں اور
 اسے اپنے مقاصد کے حصول کے لیے وسیطہ آلات تلاش کرنا ہوتے ہیں جس سے یہ صاف نتیجہ
 نکلتا ہے کہ جو فاعل ادلی ہو اُسے کسی آلہ یا واسطہ کی حاجت نہیں ہو سکتی اس قادر مطلق کی
 شان کا یہ عین اقتضا ہے کہ جو نہی وہ کوئی ارادہ کرتا ہو مٹا اسکا نفاذ بھی ہو جاتا ہو اُسے کسی آلہ سے
 استعانت کی حاجت نہیں اور یہ آلات جو انسان کو مدد دیتے ہیں تو وہ بھی اس حیثیت سے
 نہیں کہ ان میں بذات خود کوئی قوت عاملہ موجود ہو بلکہ محض اسلئے کہ قانون فطرت نے ان میں
 یہ نہی ڈھال دیا ہو اور ان میں یہ قوت اسی علت اعلیٰ نے ودیعت کر رکھی ہو جو خود ہر طرح کے
 نقص و ضعف سے مبرا و منزہ ہے

(۱۳) ۱۔ اچھا میں اب اس دعوے سے دست بردار ہوتا ہوں کہ مادہ کوئی آلہ ہو لیکن اسکا یہ
 مطلب نہیں کہ میں نفس مادہ کے وجود کا منکر ہوا جاتا ہوں اسلئے کہ ممکن ہو کہ مادہ کی حیثیت
 ایک محل یا موقع کی ہو

و۔ سدا اللہ! آپ کتنی باتیں بدل چکے ہیں، مگر اب بھی مادہ کے عدم کا اقرار نہیں کرنا چاہتے
قواعد مناظرہ کے رو سے مجھے پورا حق حاصل ہو کہ آپ پر سخت گرفت کروں، لیکن خیر بین یہ نہیں
چاہتا، میں صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ جب آپ مادہ کا علت نہ تو تسلیم کر چکے تو اس سے
آپ کی مراد کیا ہو، کہ وہ محل ہو، اور پھر محل کا مفہوم سمجھائے بعد یہ بھی ارشاد ہو کہ مادہ کو محل
تصورات تسلیم کرنے کی دلیل کیا ہے؟

۱۔ آپ کے پہلے سوال کا تو یہ جواب ہو کہ محل سے سیری مراد ایک بے شعور و غیر فعال
ہستی ہو، جسکی موجودگی میں خدا ہمارے نفوس میں تصورات کو خلق کرتا ہے،

و۔ اور اس غیر حاس و غیر فعال ہستی کی ماہیت؟

۱۔ ماہیت کا مجھے علم نہیں،

و۔ اچھا، اب میرے دوسرے سوال کا جواب دیجئے، یعنی اس مجہول ماہیت بے شعور
و غیر فعال ہستی کے وجود پر دلیل کیا ہے؟

۱۔ جب ہم یہ پاتے ہیں کہ یہ تصورات ہمارے ذہن میں ایک خاص نظم و ترتیب کے ساتھ
پیدا ہوتے ہیں تو قدرۃ خیال پیدا ہوتا ہو کہ انکی آفرینش کے کچھ متعین و مرتب مواقع ہیں،

و۔ آپ اسے تسلیم کرتے ہیں کہ تصورات کی خالق صرف ذات باری ہو جو انھیں ان
مواقع پر خلق کرتی ہے،

۱۔ جی۔

و۔ تو یہ چیزیں جو خدا کے سامنے موجود ہیں، خدا انکا ادراک بھی کرتا ہوگا،

۱۔ ظاہر ہو، ورنہ وہ اسکے لیے محل فعل ہی کیوں ہوں،

و۔ اس قول پر بیسیوں اعتراضات وارد ہوتے ہیں، ان سے قطع نظر کہ کیا سلسلہ

تصورات کی ترتیب و خوش نظمی کو صل کرینکے لیے محض ذات باری کی حکمت بالغہ و صنعت کاملہ
 ناکافی ہو؟ کیا یہ فرض کرنے سے اس قادر مطلق و حکیم کل کی توہین لازم نہیں آتی کہ وہ
 جب عمل کا ارادہ کرتا ہو تو ایک بے شعور ہستی اُسے متاثر کرتی اور اُسے خوش سلیقگی سکھاتی ہو؟
 اور پھر اگر آپکے مزعومات تسلیم بھی کر لیے جائیں، تو حاصل یہ سمجھنا پھر بھی دشوار رہیگا کہ جو چیزیں
 ذات باری کے ادراک میں آچکی ہیں، بلکہ اسکے لیے مرقع تکوین تصورات کا کام دیکھی ہیں،
 کیونکر انکا بالکل مستقل و قائم بالذات وجود خارجی تسلیم کیا جاسکتا ہے؟

۱۔ ہاں اب تو یہ موقع محل کی تاویل بھی نفل معلوم ہوتی ہو، میں اعتراض کرتا ہوں کہ آپ
 کوئی جواب میرے خیال میں نہیں آتا،

ف۔ آپ آپکو خود یہ نظر آگیا ہوگا کہ وجود مادی کی اتنی مختلف تعبیریں کر کے آپ یہی شے
 کے وجود کو فرض کر رہے تھے، جسکی بابت ذیہ معلوم ہو کہ وہ کیا ہو؟ نہ یہ کہ کیونکر ہے؟

۱۴۴۔ میں اتنا ضرور کہوں گا کہ مجھے خود آب اپنے گذشتہ دعاوی متزلزل نظر آنے لگے ہیں،
 تاہم میرا یہ یقین زائل نہیں ہوا ہو کہ مادہ کا وجود ہی ضرور

ف۔ اگر مادہ موجود ہو تو آپکو اسکا علم کیونکر ہو؟ ظاہر ہو کہ وہی طرح ہو سکتا ہو براہ راست

یا بالواسطہ اگر براہ راست ہو تو فرمائیے کہ حواس میں سے کسکے ذریعہ سے ہوتا ہو؟ اور اگر

بالواسطہ ہو تو کس استدلال کی بنیاد پر؟ یہ سوالات تو مادہ کے علم و ادراک سے متعلق تھے، آب

رہا مادہ بذات خود تو فرمائیے کہ وہ کیا ہو؟ کوئی قابل ادراک شے ہو، جو ہر ہو، علت ہو، آئندہ یا موقع

ہو؟ آپ انہیں سے ہر شق اختیار کر چکے ہیں اور ہر شق کا بطلان ہو چکا ہو جسے خود آپ بھی

تسلیم کر چکے ہیں، آب اگر کوئی نئی صورت ذہن میں آئی ہو تو میں اُسے بھی بخوشی سننے کے لیے تیار ہوں

۱۔ مجھے ان شقون کے متعلق جو کچھ کہنا تھا کہ چکا، اب نہیں جانتا اور کیا کہوں،

(۱۵) ا۔ لیکن بائیسہ مادہ کے وجود سے انکار کر نیکو اب بھی دل نہیں چاہتا، دیکھئے میں اسکی ایک سان تدبیر بیان کرتا ہوں، یہ مان لیجئے کہ مادہ کا وجود ہو، مگر یہ فرمائیے کہ آپ کو اسکا علم کیونکر ہوتا ہو اور اگر نہیں موجود ہو تو بھی یہ دیکھئے کہ آپکے تمام تصورات بدستور قائم رہتے ہیں یا نہیں؟ یعنی اسکا وجود نہ فرض کرنے سے آپکے تصورات متعلقہ کائنات میں کوئی تغیر تو نہیں ہوتا؟

۱۔ یہ تو مجھے بالکل تسلیم ہو کہ مادہ اگر نہیں ہو تو بھی ہمارے مدركات و تصورات بدستور یہی رہیں گے جو اسوقت ہیں، یہ بھی میرے سمجھ میں نہیں آتا کہ اگر مادہ ہو تو ہمیں اسکا ادراک کیونکر ہوتا ہو؟ اور آپ نے میرے پیش کردہ جملہ تعبیرات مادہ کی جو تردید کی میں اسکا بھی قائل ہو گیا، لیکن باوجود ان سب اعتراضات کے میرے ذہن سے یہ خیال کسی طرح نہیں زائل ہوتا کہ کسی نہ کسی معنی میں مادہ کا وجود ہو ضرور، اسکی ماہیت میں نہ بیان کر سکوں،

ف۔ خیر یہ تو میرا سوال نہیں ہو کہ آپ ایک نامعلوم شے کی ماہیت کی کوئی جامع و مانع تعریف میرے سامنے پیش کریں، میرا سوال صرف اسقدر ہو کہ اگر وہ جو ہر ہو تو کیا کسی جو ہر کا اعراض و صفات سے معرئی ہونا ممکن ہو اور اگر اس میں اعراض و صفات ہیں تو ارشاد ہو کہ وہ کیا کیا ہیں؟ یہ بھی نہ سہی تو کم از کم اتنا تو معلوم ہو کہ اس سے کیا مراد ہو کہ مادہ اسکا حامل ہو؟

(۱۶) ا۔ ان پہلوؤں پر تو کافی گفتگو ہو چکی ہو، اور اب کوئی کئے والی بات باقی نہیں رہی، آپکے مزید استفسارات کے جواب میں میری گزارش ہو کہ اب میں مادہ کو نہ جو سمجھتا ہوں نہ عرض نہ ہستی ذی شعور نہ ذی امتداد، نہ علت و آلہ، نہ محل، بلکہ ان سب سے الگ ایک بھول لیا ہوا شے سمجھتا ہوں،

ن۔ تو گویا آپ مادہ کو ہستی محض کا مرادف قرار دے رہے ہیں

۱۔ صرف اس اضافہ کے ساتھ کہ وہ تمام مختصات جزئی اعراض و صفات سے پاک ہو

ن۔ اس نامعلوم الما ہیت مادہ کا وجود ہو کس مقام پر؟

۱۔ کیا خوب! آپ اچھی گرفت کرنا چاہتے ہیں، یعنی اگر مین کمدون کہ فضا میں ہو تو آپ

غوراً یہ ثابت کر دینگے کہ اس کا وجود محض ذہنی ہو، کیونکہ مکان و فضا کا وجود محض ذہنی ہونا

مسلم ہو چکا ہو، لیکن مجھے اپنی ناواقفیت کے اظہار میں کوئی پاک نہیں، مین صاف صاف

کہتا ہوں کہ مجھے اسکی مقایست کی کوئی خبر نہیں، صرف اتنا جانتا ہوں کہ فضا میں موجود نہیں

ہو، آپ کے لیے یہی منفی جواب کافی ہو، اور آئندہ مادہ سے متعلق آپکے ہر سوال کا جواب

سلبی ہوگا،

ن۔ اچھا، آپ اسکی جگہ نہیں بتاتے ہیں نہ سہی، یہ تو فرمائیے کہ اسکی موجودگی کی شکل

کیا ہو، اور اسکے وجود سے مراد کیا ہے؟

۱۔ وہ نہ ذی شعور ہو نہ فعال، نہ مدرک ہو، نہ مدرک،

ن۔ آخر اس میں کوئی صفت ایجابی ہے؟

۱۔ کامل غور کے بعد میں کہہ سکتا ہوں کہ میرے علم میں اس میں کوئی صفت ایجابی نہیں

مجھے اپنی لاعلمی کے اظہار میں ذرا شرم نہیں، میں مطلق نہیں جانتا کہ اسکے وجود سے کیا مراد ہو

اور اسکے وجود کی کیا شکل ہے،

ن۔ خیر آپ اپنی اسی روش پر قائم رہیے، اور دیانت کے ساتھ مجھے یہ بتائیے کہ آپ

ہستی مجرد کا کوئی تصور اپنے ذہن میں پیدا کر سکتے ہیں، یعنی ایسی ہستی جو تاثر ذی جسم و شعور

ہستیوں سے بالکل الگ ہو،

۱۔ (زرا توقف کے بعد) نہیں، مجھے احترام کرنا پڑتا ہے کہ ہستی محض کا کوئی تصور میرے ذہن میں نہیں پیدا ہو سکتا، پہلے میرا خیال تھا کہ ایک لطیف سا تصور ہستی مطلق کا ہو سکتا ہے لیکن اب مزید غور کے بعد معلوم ہوا کہ نہیں ہو سکتا، میں اپنے منفی جوابات کے پرمصلحت اصول پر قائم ہوں، اور صاف کہتا ہوں کہ مادہ سے متعلق مجھے نہ اسکی ”کہان“ سے واقفیت ہے نہ ”کیونکر“ سے نہ ”کیا“ سے نہ کسی اور شے سے ہے۔

ن۔ مطلب یہ کہ جب آپ وجود مادہ کا دعویٰ کرتے ہیں تو آپ کے ذہن میں اسکا کوئی تصور نہیں ہوتا،

۱۔ مطلق نہیں،

(۱۷) ف۔ تو گویا آپکی ساری تقریر کا محصل یہ نکلا کہ پہلے وجود مادہ کی بنا پر مدركات کا وجود خارجی قرار پایا، پھر انھیں اصل ٹھہرایا گیا، اسکے بعد علت، پھر اثر، بعد ازاں موقع، یہاں تک کہ آخرین ہستی مطلق کی ثبوت آئی، جو لاشے کی مراد نکلے، یعنی مادہ خود آپ ہی کے مسلمات کی رُو سے لاشے کا مراد ثابت ہوا، میں نے آپکی تقریر کا یہ خلاصہ کچھ غلط تو نہیں بیان کیا؟

۱۔ جو کچھ بھی ہو، میں اس پر قائم ہوں کہ کسی شے کا تصور میں نہ آ سکتا اسکی دلیل نہیں ہو سکتی کہ وہ شے موجود بھی نہیں ہے

ف۔ آپ کا قول اس حد تک تو بالکل درست ہے کہ اگر کوئی شے براہ راست ہمارے ادراک میں نہ آئے، لیکن اسکی علت، معلول، یا کوئی اور علامت موجود ہو تو قطعاً ہمیں اس شے کے وجود کا یقین کر لینا چاہیے، اور ایسی شے کے وجود سے محض اس بنا پر انکار کرنا کہ وہ براہ راست ہمارے علم میں نہیں آئی، ہر ہٹ و طری ہو، یہاں تک میں آپ سے متفق ہوں، لیکن جب آپ

ایسی شے کے وجود کے مدعی ہوتے ہیں جسکا نہ عقل سے ثبوت ملتا ہو نہ وحی سے جو ہمارے
اوراک میں بلا واسطہ و بالواسطہ کسی طرح نہیں آتی چونکہ مدرک ہونے مدرک نہ رُوح ہو نہ تصور
اور جسکاصاف و واضح کیا معنی کوئی دھندلا سا تصور بھی ذہن میں نہیں پیدا ہوتا تو کیا اس
پہی نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ شے موجود نہیں بلکہ یہ کہ آپ ایک ایسا اسم بول رہے ہیں جسکا کوئی مستل
نہیں ایک ایسا لفظ استعمال کر رہے ہیں جسکا نہ کوئی معنی ہو اور نہ مفہوم اور یہ آپ خود
فیصلہ کر سکتے ہیں کہ محض لفظی گورکھ ہند اس سلوک کا مستحق ہے

۱۔ صاف بات یہ ہو کہ گو آپ کے دلائل ناقابل تردید ہیں تاہم ان سے میرے دل پر وہ
اثر نہیں پڑا جو کسی حقیقت کے اذعان کامل کے لئے ضروری ہو میرے دل میں اب بھی اس
نامعلوم احوال شے مادہ کا خیال موجود ہے

(۱۸)۔ لیکن یہ واضح رہے کہ اذعان کامل کے لئے کسی حقیقت کا محض مستدل ہونا کافی
نہیں بلکہ ایک اور شے کا شمول بھی ضروری ہو کوئی شے کہنے ہی تیز و صاف روشنی میں رکھی
ہوئی ہو لیکن اگر بصارت میں نقص ہو یا آنکھ دوسری طرف متوجہ ہو تو وہ ہرگز پوری طرح نظر نہیں
آ سکتی ایسی حال ذہن بشری کا ہو کسی حقیقت کے ثبوت میں کہنے ہی مضبوط و مستحکم دلائل
و شواہد موجود ہوں لیکن اگر دل میں پہلے سے اسکے خلاف تعصب موجود ہو تو کیا اسے
طبیعت قبول کرے گی؟ نہیں اسکے لئے ضرورت ہو وقت اور محنت کی یعنی اسے ذہن کے
سامنے بار بار پیش کیا جائے اور طبیعت کو مختلف طریقوں پر اسے قبول کرنے کے لئے آمادہ
کیا جاتا رہے جب کہیں جا کر ذہن میں ایسی نامانوس حقیقت کی طرف سے اذعان کامل
کی کیفیت پیدا ہونا ممکن ہو میں بار بار کہ چکا ہوں مگر ایک بار پھر کہنے کی ضرورت محسوس کرتا ہوں
کہ ایک ایسی شے کے وجود کا دعویٰ کرنے میں جسکے متعلق نہ آپ کو یہ علم ہو کہ وہ کیا ہو نہ یہ کہ نہ

ہو اور نہ یہ کہ کس غرض کے لیے ہو؟ آپ حدود سے متجاوز ہو رہے ہیں، ایسے محل دعویٰ کی
 نظیر کسی علم کسی فن کسی شعبہ حیات میں مل سکتی ہو؟ ایسے محل دعویٰ کو عامی سے عامی
 بھی تسلیم کر سکتا ہو؟ آپ غالباً اب بھی کہے جائیں کہ مادہ کا وجود بہر حال ہو خواہ اسکے مفہوم
 اور اسکی نوعیت وجود سے ہمیں واقفیت نہ ہو، لیکن مجھے اس پر اسلئے اور زیادہ حیرت ہو کہ
 آپ بالکل بلاوجہ اس پر اڑے ہوئے ہیں، یعنی دنیا کی کسی شے کا وجود یا کوئی بات بھی تو وجود
 مادہ پر معلق نہیں، یا آپکے خیال میں اگر کوئی بات ایسی ہو تو اُسے بھی کہہ ڈالیے،

(۱۹) ۱۔ یہ تو ہو، خود حقیقت اشیاء باطل ہوئی جاتی ہو، اگر مادہ کا وجود نہ فرض کیا جائے،
 اب اس سے بڑھ کر آپ کیا چاہتے ہیں؟

ف۔ حقیقت اشیاء باطل ہوئی جاتی ہو، خوب اگر یہ کونسی اشیاء ہیں، مدرکہ یا منصوبہ؟
 ۱۔ اشیاء مدرکہ،

ف۔ مثلاً یہ میرے ہاتھ کا دستانہ،

۱۔ ہاں، یہ یا کوئی سی بھی شے جو اس سے محسوس ہو سکے،

ف۔ خیر اسی متعین مثال کو لیجئے، کیا یہ امور مجھے اسکی حقیقت کا یقین دلانے کے کافی نہیں

کہ میں اسے دیکھ رہا ہوں، چھو رہا ہوں اور پہننے ہوئے ہوں؟ اور اگر یہ کافی نہیں ہیں تو یہ فرمائیے
 کہ اس مرئی شے کی حقیقت کے یقین میں مجھے یہ فرض کر لینے سے کیونکر مدد مل سکتی ہو کہ ایک
 شے جو میرے لئے ناقابل مشاہدہ ہو، ایک نامعلوم نوعیت کے ساتھ ایک نامعلوم مقام پر
 (یا کسی مقام پر نہیں) موجود ہو؟ ایک ایسی شے کے وجود فرض کرنے سے جو قطعاً ناقابل لمس
 ہو، مجھے اس شے کی حقیقت تسلیم کرنے میں کیونکر مدد مل سکتی ہو، جو اسوقت واقعہ میں بس
 کر رہا ہوں؟ اور ایک رویت و لمس پر کیا موقوف ہو، کیونکر ایک قطعاً ناقابل ادراک شے

کا فرضی وجود ایک مدرک شے کے وجود حقیقی کا یقین دلانے میں معین ہو سکتا ہے؟ پس آپ مجھے یہ سمجھا دیجئے تو میں آپ کا قائل ہو جاؤں،

(۲۰) ۱۔ میں اتنا ماننے کے لئے تو آپ تیار ہو گیا کہ مادہ کا وجود نہایت بعید از قیاس ہو لیکن ابھی اسکے عدم امکان کا کوئی قطعی و صریح ثبوت مجھے نہیں ملا،
 ف۔ اگر کسی شے کا امکان محض اسکے وجود کی کافی دلیل ہو تو کوہ زرد سنطار کا وجود بھی واقعی ہے،

۱۔ پر سچ ہوتا ہم آپ کو اسکے امکان سے تو انکار نہیں، اور جو شے خارج از امکان نہیں ممکن ہو کہ اسکا وجود واقعی بھی ہو،

ف۔ میں تو اسکے امکان کا بھی منکر ہوں، اور میرا خیال ہو کہ آپ بھی اپنے ہی مسلمات کے رو سے اسکے عدم امکان کے قائل ہو چکے ہیں، عام طور پر مادہ کے یہی معنی سمجھے جاتے ہیں کہ وہ ایک ذی امتداد، ٹھوس، تشکل، و حرکت پذیر جو ہر موجود فی الخافج ہو، اور کیا آپ ایسی شے کے عدم امکان کو بار بار تسلیم نہیں کر چکے ہیں؟

(۲۱) ۱۔ ہاں یہ تو میں تسلیم کر چکا ہوں، لیکن یہ لفظ مادہ کا صرف ایک مفہوم ہے،
 ف۔ لیکن کیا عرف عام میں اسکے علاوہ کوئی اور صحیح مفہوم بھی ہو؟ اور اگر اس معنی میں وجود مادہ کا عدم امکان ثابت ہو گیا تو اسکے ہر معنی میں ثابت ہو جائیگا، اسکے علاوہ اگر کوئی شخص ایک لفظ کے ہر مرتبہ نئے معنی لیا کرے تو اس سے استدلال کرنا ممکن کیونکر ہے؟
 ۱۔ مگر میرا خیال تھا کہ فلاسفہ عرف عام کی پابندی نہیں کرتے، انھیں عوام سے زیادہ اپنے الفاظ میں محتاط ہونا چاہیئے،

ن۔ لیکن مادہ کے یہی معنی خود فلسفیوں کی اصطلاح میں بھی مسلم ہیں، اور اس سے قطع نظر کر کے آپ تو دوران گفتگو میں اس کے متعدد معانی لے چکے ہیں، اور جب جو معنی اختیار کرنے میں آپ کو سہولت نظر آئی، آپ نے اُصول منطق و قواعد مناظرہ کو پس پشت ڈال کر بلا تامل انھیں اختیار کر لیا ہو، بلکہ بحث میں اس قدر طوالت بھی صرف اسی لیے پیدا ہوئی کہ آپ ہر دفعہ مادہ کا ایک نیا مفہوم پیش کرتے تھے، اور اس سے بڑھ کر اسکے عدم امکان کا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ جتنے معانی آپ کے یا کسی کے دماغ میں پیدا ہو سکتے ہیں وہ سب فرواں سروداً ناممکن ثابت ہو چکے،

(۲۲)۔ لیکن میں نے سب سے آخرین اس کے جو غیر متعین و غیر واضح معنی لیے تھے، اسکے لحاظ سے اسکے عدم امکان کا ابھی کافی ثبوت نہیں ہوا،

ن۔ کسی شے کا عدم امکان کیونکر ثابت ہوتا ہے؟

۱۔ جب اُس کے تعریف کے کلمات میں باہم تنافر یا تناقض واقع ہو،

ن۔ لیکن وہ اگر کلمات بے معنی ہوں، تو تصورات میں تنافر کیونکر ثابت کیا جاسکتا ہو؟

۱۔ اسکی کوئی صورت نہیں۔

ن۔ مگر آپ ابھی خود ہی اعتراف کر چکے ہیں کہ آپ نے آخرین جو مفہوم لیا تھا، وہ

غیر متعین و غیر واضح تھا، یعنی اسکے کوئی معنی نہ تھے، پس بے معنی الفاظ کے در بیان کیونکر

تنافر ثابت کیا جاسکتا ہو؟ یا مادہ کے نامعلوم مفہوم کا عدم امکان کیونکر دکھایا جاسکتا ہو؟

میرا فرض صرف یہ دکھانا تھا کہ آپ ہی معنی لفظ بول رہے ہیں، اور اسے آپ خود تسلیم کر چکے،

خلاصہ یہ کہ آپ نے جتنے مفہوم بدلے کہیں تو اس سے مادہ کا عدم امکان ثابت ہو گیا،

اور کہیں آپ کے لفظ بے معنی رہے۔ اگر آپ کی تشفی اب بھی ہوئی ہو، تو شوق سے فرمائیے،

(۲۳)۔ نہیں اب میں اعتراف کرتا ہوں کہ آپ نے مادہ کا عدم امکان پوری طرح ثابت کر دیا ہے، اور میں نہیں جانتا کہ اب اسکے جواب میں کیا کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اپنے اس عقیدہ سے دست برداری کے ساتھ میں اپنے دوسرے معقولات کی طرف سے بھی غیر مطمئن ہو گیا ہوں، اس لیے کہ وجود مادہ کے عقیدہ کو میں سب سے زیادہ قطعی و مستحکم سمجھتا تھا۔ حالانکہ اب یہی سب سے زیادہ ہمل نظر آ رہا ہے۔ خیر اب بہت کافی گفتگو ہو چکی، اب آج دن بھر میں انہیں مسائل پر غور کرتا رہوں گا، اور آپ سے کل صبح اسی وقت پھر یہیں ملاقات ہوگی،

ف۔ میں ضرور آؤں گا،

مکالمہ سوم

(۱) ف۔ فرمائیے جناب، کل دن بھر غور و فکر کر کے آپ کس نتیجہ پر پہنچے؟ رخصت ہوتے وقت ہمارے آپکے جو مسائل طے پا گئے تھے، ان پر قائم رہے، یا انہیں کوئی خامی نظر آئی؟

۱۔ حضرت اصل یہ ہو کہ ہمارا سارا فلسفہ ہل ہی، آج ہم ایک خیال قائم کرتے ہیں، کل وہی غلط ثابت ہو جاتا ہو، ساری عمر اسی اُدھیڑ بن، اسی اُلٹ پھیر کی نذر ہو جاتی ہو، اور حاصل کچھ بھی نہیں ہوتا، بلکہ مین تو کھتا ہوں، کہ حاصل ہو سکتا ہی نہیں، ہمارے قومی مین یہ قابلیت ہی نہیں، اور نہ ہمیں فطرت نے اس غرض سے پیدا کیا ہو، کہ ہم عقل آرائی و تفلسف کو کام مین لائیں،

ف۔ کیا فرمایا! گویا آپکے نزدیک ہمارے علم مین کوئی چیز ہی نہیں آتی

۱۔ بیشک جہاں تک حقیقت و ماہیت اشیاء کا تعلق ہو، کوئی شے ہمارے علم مین نہیں آتی،

ف۔ تو آپکے خیال کے مطابق ہمیں آگ اور پانی کا بھی علم نہیں ہوتا؟

۱۔ صرف اس قدر ہوتا ہو کہ آگ مین گرمی محسوس ہوتی ہو، اور پانی سیال معلوم ہوتا ہو، لیکن یہ تو صرف وہ احساسات ہوئے جو یہ چیزیں ہم مین حواس کی وساطت سے پیدا کرتی ہیں، باقی یہ امر کہ یہ چیزیں فی الحقیقت کیا ہیں، اسکا ہمیں مطلق علم نہیں ہوتا،

ف۔ یہ سامنے جو درخت نظر آ رہا ہو، یا یہ پتھر جو ہمارے پیر کے نیچے ہو، انکے فی الحقیقت موجود ہونے کا ہمیں علم ہو یا نہیں؟

۱۔ موجود فی الحقیقت ہونے کی آپ نے خوب کہی، حضرت والا، اسی کا علم تو انسان کیلئے ناممکن ہے۔ ہمیں جو کچھ علم ہوتا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ بعض تصورات ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، لیکن انہیں حقیقی شجر و حجر سے کیا واسطہ؟ ایسے کہ یہ یقینی ہے کہ رنگ، شکل، صلاحیت وغیرہ کی جو کیفیات ہمیں محسوس ہوتی ہیں، وہ نہ عین شے ہیں نہ مائل عین اور اسی پر ان کل اشیاء حقیقیہ و جوہر مادی کو قیاس کیلئے، جس کے مجموعہ پر کائنات کا اطلاق ہوتا ہے، ہمیں جن صفات محسوسہ کا علم ہوتا ہے، انہیں سے کوئی بھی عین شے میں شامل نہیں ہوتی، اس لئے یہ کہنا ہمارے لئے کسی طرح درست نہیں کہ ہموما ہیئت یا حقیقت اشیاء کا علم ہوتا ہے،

۲۔ لیکن اس سے تو آپ کو بھی انکار نہ ہوگا کہ لوہے اور سونے میں ہم بہر حال تمیز کر سکتے ہیں۔ اب اگر ہم دونوں کی ماہیت سے لاعلم ہوتے، تو یہ امتیاز کیونکر ممکن تھا؟

۱۔ مگر یہ امتیاز اصل اشیاء کے درمیان ہوگا؟ یہ امتیاز تو آپ نے محض اپنے تصورات کے درمیان قائم کیا ہے، سونے کی زردی۔ وزن وغیرہ صفات محسوسہ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ حقیقتہً سونے میں موجود ہیں؟ یہ تو محض ہمارے حواس میں وجود اضافی رکھتی ہیں، خارج میں اس کا وجود مطلق مطلقاً نہیں، پس اگر اپنے محسوسات ذہنی کے اختلافات کی بنا پر آپ موجودات خارجی و حقیقی میں فرق قائم کرتے ہیں، تو میرے نزدیک تو اس بناء تفریق کا بس اتنا ہی وزن ہے کہ کوئی شخص دو آدمیوں کو دو مختلف اللون لباسوں میں دیکھ کر حکم لگائے کہ وہ دونوں شخص مختلف انجنس ہیں،

۲۔ گویا ہم ساری عمر ظواہر اشیاء کے فریب میں بسر کرتے ہیں اور وہ بھی خلاق اصل ہماری غذا اور ہماری پوشاک تک جو کچھ ہمارے علم و مشاہدہ میں آتی ہے، اسے اصل حقیقت سے کوئی علاقہ نہیں،

۱۔ بیشک،

ن۔ لیکن یہ کیسی حیرت انگیز بات ہو کہ ساری دنیا اس فریب میں مبتلا ہے اور اپنی حاکمیت سے اپنے حواس پر اعتماد کرتی رہے، در آنحالیکہ دنیا کھانے پینے، سونے، غرض علی زندگی کے سارے کاروبار میں اس اطمینان و اعتماد کے ساتھ مشغول رہتی ہو کہ گویا اسے حقائق اشیاء کا علم ہے،

۱۔ یہ صحیح ہو، لیکن آپ خود خیال کر سکتے ہیں کہ روزانہ علی زندگی میں فلسفیانہ تدقیق سے کون کام لیتا ہو؟ عوام الناس انھیں غلط فہمیوں میں زندگی گزار دیتے ہیں، البتہ فلاسفہ ان وقائع کا علم رکھتے ہیں،

ن۔ آپ کا مطلب یہ ہو کہ فلاسفہ اپنے عدم علم کا علم رکھتے ہیں،

۱۔ یہ علم انسان کی آخری و انتہائی منزل کمال ہے،

ن۔ لیکن براہ کرم یہ تو فرمائیے کہ آپ یہ گفتگو بنجیدگی سے فرما رہے ہیں؟ اور کیا آپ کو دل سے یہ یقین ہو کہ آپ کو واقعہ کسی شے کا علم نہیں؟ کیا جس وقت آپ لکھنے کا ارادہ کرتے ہیں، قلم، دوات و کاغذ کی تلاش نہیں کرتے؟ اور کیا آپ کو ان حوائج کا علم نہیں ہوتا؟

۱۔ بارہا عرض کر چکا ہوں کہ کائنات کی کسی شے کی بھی اصل ماہیت کا علم نہیں ہوتا،

بے شبہ میں حسب موقع قلم، دوات و کاغذ سے کام ضرور لیتا ہوں، لیکن میں جس امر کا قائل ہوں وہ یہ ہو کہ مجھے ان میں سے کسی شے کی اصل ماہیت کا قطعاً علم نہیں ہوتا، اسی پر ہر آدمی شے کو قیاس کیجیے، اور صرف یہی نہیں کہ ہم اشیاء کی اصلی و صحیح ماہیت سے ناواقف ہوتے ہیں، بلکہ ہمیں انکے وجود تک کا علم نہیں ہوتا۔ یہ بے شبہ مسلم ہو کہ ہم بعض مظاہر یا قصورات کا ادراک کرتے ہیں، لیکن انکی بنا پر یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اجسام کا واقعی وجود بھی ہو، نہیں

بلکہ میں تو مزید غور اور پچھلے مباحث کے پیش نظر رکھنے کے بعد یہاں تک کہنے کو تیار ہوں کہ کائنات میں کسی خارجی مادی شے کا وجود ممکن ہی نہیں،

(۲) عجیب! عجیب! کیا آپکے ان دعوؤں سے بڑھ کر بھی کوئی حیرت انگیز مسئلہ ہو سکتا ہے؟ اور کیا یہ واقعہ نہیں کہ آپ کو اس بھول بھلیاں میں لے جانے والی شے آپ کا جو ہر مادی کے وجود پر اعتقاد ہو؟ اسی سے آپ کو وہم یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہر شے کی ایک نامعلوم ماہیت بھی ہوتی ہے، یہیں سے آپکے حقائق و ظواہر اشیاء کی تفریق کی بنیاد پڑتی ہے، اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ آپ اپنے تئیں ان اشیاء سے لاعلم سمجھتے ہیں، جس کا پورا علم ہر کس و ناکس کو رہتا ہے اور صرف اسے قدرت نہیں کہ آپ ہر شے کی اصل ماہیت سے لاعلم ہیں، بلکہ آپ کو تو اس کا بھی علم نہیں، کہ کوئی شے واقعہً موجود ہے، یا یہ کہ کسی شے کی کچھ اصلی ماہیت ہو بھی، اس لیے کہ جیسا مادی کے وجود خارجی کو تسلیم کرنے کے معنی ہی یہ ہیں، کہ یہی انکی ماہیت ہے، اور چونکہ آپ بالآخر اس نتیجہ کے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں، کہ اس قسم کا وجود یا تو سرے سے بے معنی ہے، اور یا اس سے تناقض لازم آتا ہے، اس لیے آپ کو بالآخر یہ وجود جو ہر مادی کے دعوے سے دست بردار اور ہر جزو کائنات کے وجود سے منکر ہونا پڑے گا۔ اور اس طرح گویا آپ کو انتہائی و کامل ترین تشکیک سے دوچار ہونا پڑتا ہے، ہر ناپیسی بات، یا میں کچھ غلط کہہ رہا ہوں؟

۱۔ نہیں، اس سے تو مجھے بھی اتفاق ہے، جو ہر مادی تو محض ایک نظریہ کی حیثیت رکھتا تھا، اور نظریہ بھی کیسا؟ غلط و بے بنیاد، میں اب اسکی تائید و حمایت میں دقت نہیں مرنے کو نہ لگا لیکن میرا کہنا یہ ہے کہ اسکے بجائے آپ جو بھی نظریہ قائم کریں، یا جو بھی صورت مسئلہ تجویز کریں، اسے قدرت اشکال اس میں بھی نظر آئے گا۔ جو طریقہ آپ میرے مقابلہ میں اختیار کرتے ہیں، زرا وہی مجھے بھی اختیار کرنے دیجیے، یعنی میں آپ پر جرح شروع کروں، تو آپ کو صاف نظر آنے لگے، کہ آپ بھی ٹھیکاسی

حالت تشکیک 'اسی ہجوم تناقضات میں مبتلا ہیں جس میں میں ہوں'

(سم) ف۔ بھائی جان، میرا تو کوئی نظریہ و فلسفہ ہے ہی نہیں، میں سیدھا سادہ، موٹی عقل کا آدمی اپنے حواس پر اعتماد کرتا ہوں، اور جس چیز کو جیسا پاتا ہوں، ویسا ہی سمجھتا ہوں، میرے عقیدہ میں تو حقائق اشیاء ہیں وہی ہیں، جو حواس کی وساطت سے میرے علم و تجربہ میں آتی ہیں میں بس انہیں کو جانتا ہوں، اور چونکہ ضروریات زندگی کے لیے یہ بالکل کافی ہیں انکے علاوہ اشیاء نامعلوم کی دریافت کی مجھے تنہا بھی نہیں میرے نزدیک تو ایک محسوس روٹی میرے معدے کیلئے دس ہزار مرتبہ بہتر ہے، اس غیر مفہوم "حقیقی" روٹی سے جسکا آپ ذکر فرما رہے ہیں، اس سطح پرے نزدیک الوان و دیگر صفات محسوسہ خود اشیاء میں موجود ہوتی ہیں۔ برف کی سفیدی، اور آگ کی گرمی کا تصور عمر بھر میرے ذہن سے نہیں جاسکتا۔ آپ البتہ اپنے اس قول کی بنا پر کہ آگ و برف کے مفہوم میں بعض خارجی، غیر حواس، و غیر محسوس جو اہر شامل ہیں کہہ سکتے ہیں کہ گرمی و سفیدی انکے ذات میں داخل رہنا کچھ ضروری نہیں۔ لیکن میں نہ ماہیت اشیاء کے بارہ میں شک ہوں نہ وجود اشیاء کے، میری سمجھ میں یہ کہنا کہ ایک شے کا واقعہ ہمارے حواس اور اک کر رہے ہیں اور پھر بھی وہ حقیقتہً موجود نہیں، صرف اجتماع نقیضین کا مرکب ہونا ہی، اس لیے کہ میرے دماغ کے لیے ناممکن ہو کہ وہ ایک محسوس شے کے وجود کو اسکی محسوسیت سے ذہنی و خیالی طور پر بھی علیحدہ کر سکے، لکڑی، پتھر، آگ، پانی، گوشت، لومہ، وغیرہ تمام اشیاء جنکا میں نام لیتا اور ذکر کرتا ہوں وہ وہی ہیں جنکا مجھے علم ہی، اور علم محض اس بنا پر ہے کہ اپنے حواس کی وساطت سے انہیں محسوس کرتا ہوں اشیاء محسوسہ بالحواس کا ادراک براہ راست ہوتا ہی، اشیاء مدرکہ براہ راست کا دوسرا نام تصورات ہی، تصورات کا وجود نفس سے خارج میں محال ہی، لامحالہ انکا وجود انکی محسوسیت کے مرادف ہی، اس لحاظ سے انکے محسوس کیے جانے کے بعد انکے وجود میں شک کرنا محال ہی،

آپ کی تشکیک اور آپ کی مضحک فلسفیانہ موٹنگائیونکامین پر خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ایک فلسفی کے لئے
یہ کیسی مضحکہ خیز بات ہو کہ پہلے تو اشیاء محسوسہ کے وجود میں شک کرے، اور پھر اس بنا پر یقین
کرے کہ خدا صادق ہے یا یہ کہنے لگے کہ ہمارا علم اس باب میں یقینی و بدیہی نہیں! جب اپنے
محسوسات و مریات کے وجود میں شک پیدا ہو گیا، تو پھر آدمی خود اپنے وجود ہی میں کیوں
شک کرے!

(۴) ۱۔ اتنی تیزی اور اثر مہر کر گفتگو کیجیے۔ آپ فرماتے ہیں، کاشیاء محسوسہ کا وجود نفس سے
خارج میں ناقابل تصور ہے، ہو نہ آپ کا یہی دعویٰ؟
ت۔ بیشک۔

۱۔ فرض کیجیے آپ فنا ہو گئے، تو کیا آپ کے تصور میں یہ بات نہیں آتی، کہ آپ کے بعد بھی
اشیاء محسوسہ کا وجود باقی رہنا ممکن ہے؟

ت۔ یہ بیشک تصور میں آتا ہے، لیکن اس وقت ان اشیاء محسوسہ کا وجود کسی اور نفس
میں ہوگا، میں جب یہ دعویٰ کرتا ہوں کہ اشیاء محسوسہ کا وجود نفس سے خارج میں ناممکن ہے،
تو نفس سے میں خاص اپنا نفس مراد نہیں لیتا، بلکہ اسکے تحت میں جملہ نفوس کو رکھتا ہوں
یہ نفوس ظاہر ہو کہ میرے نفس سے خارج وجود رکھتے ہیں، میں اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر ان کا
اپنے نفس سے خارج وجود پاتا ہوں، اسلئے کسی ایسے نفس کا وجود ہونا لازمی ہے، جس میں
یہ تمام نفوس اُن اوقات میں وجود رکھتے ہیں جن میں میں انکا ادراک نہ کرتا ہوں، نیز
میری ولادت سے پیشتر اور میری وفات کے بعد اور جس طرح میرا نفس حادث ہے، اس طرح

اسلئے یہ قریض ہو دیکارت پر جسکا استدلال یہ تھا کہ خدا کسی حالت میں اپنی مخلوقات کو دھوکا نہیں دے سکتا
اسلئے ہمیں اپنے حواس پر اعتماد کرنا چاہیے۔ مترجم ۵۷۔ یہ اشارہ ہر لاک کی جانب مترجم

تمام مخلوق و محدود ارواح کے نفوس بھی ہیں، اسلئے ایک قدیم وازلی وابدی نفس کا وجود تسلیم کرنا ناگزیر ہے جو جلد کائنات کا عظیم ذخیرہ ہو، اور جو اسے اپنے مقرر کردہ قوانین کے مطابق ایک خاص ترتیب سے پیش نظر کرتا رہتا ہو، اور انھیں کو ہم قوانین فطرت سے موسوم کرتے ہیں،

(۵) ۱۔ اچھا یہ تو فرمائیے کہ ہمارے تصورات بالکل عدم وحرکت ہیں، یا ان میں کسی قسم کی قوت فاعلی بھی ہوتی ہے؟

ن۔ تا مگر عدم وحرکت وغیرفعال ہوتے ہیں۔

۱۔ لیکن خدا تو مگر فعال، ہمہ تن حرکت ہے؟

ن۔ بیشک۔

۱۔ تو معلوم ہوا کہ کوئی تصور نہ خدا کے مانند ہو، نہ اسکی ماہیت کا استحصال کر سکتا ہو،

ن۔ مانا،

۱۔ اب جب آپ تسلیم کر چکے کہ نفس باری کا کوئی تصور آپکے ذہن میں نہیں، تو آپ

کیونکر اس کے امکان کے مدعی ہو سکتے ہیں کہ اس کے نفس میں اشیاء کا وجود ہو؟ اور آپ باوجود نفس باری کے عدم تصور کے اس کے امکان وجود کے مدعی ہو سکتے ہیں، تو کیا وجہ ہو کہ اس سطح میں بھی وجود مادہ کے عدم تصور کے باوجود اس کے امکان وجود کا مدعی نہ ہو سکوں؟

ن۔ پہلے اپنے پہلے سوال کا جواب لیجیے، یہ سچ ہو، کہ صحیح معنی میں مجھے نہ خدا کا تصور

ہو نہ کسی اور روح کا، اسلئے کہ یہ تا مگر فعال ہیں اور ہمارے تصورات ٹہرے غیرفعال وہ انکا کیونکر استحصال کر سکتے ہیں؟ بائیںہ مجھے اپنے روحانی و فکری وجود کا اسی قدر قطعیت کے

ساتھ یقین ہے، جس قدر کہ اپنے تصورات کا اس کے سوا مجھے لفظ ”میں“ اور ”مجھے“ کے مفہوم کا پورا علم ہو، پھر مجھے یہ علم براہتہ و براہ راست حاصل ہوا ہو، گو اس کے حصول کا طریقہ ایک شدت

ایک رنگ، ایک آواز کے طریق ادراک سے مختلف ہو، نفس یا روح نام ہو اس ناقابل تقسیم
 وغیر متدشے کا، جو فکر، عمل، وادراک کرتی ہو، میں اسے ناقابل تقسیم اسلئے کہتا ہوں کہ غیر متد
 ہو، غیر متد اسلئے کہ متد، تشکل، متحرک اشیا، تصورات ہوتی ہیں، اور ظاہر ہو کہ جو شے ادراک
 تصورات فکر و ارادہ کرتی ہو، وہ نہ تصور ہو سکتی ہو نہ مماثل تصور، تصورات (معلوم ہو چکا کہ
 عظیم الحکمت و مدبرک ہوتے ہیں، اور ارواح انسے بالکل متغایر ہیں۔ اسلئے یہ تو کہا ہی نہیں جاسکتا
 کہ روح ایک تصور یا مماثل تصور ہو، البتہ تصور کو وسیع مفہوم میں لیکر کہہ سکتے ہیں کہ میری روح جو مجھ و خدا کو
 یا شبیہ کا حصول ہوتا ہو، گو بہت ہی نا صاف اور دھندلا، اسلئے کہ خدا کا ذکر مجھے جو کچھ
 بھی ہو، وہ روح ہی پر غور کرنے، اسکی قوتوں کو ترقی دینے، اور اسکی خامیوں کی اصلاح کرنے ہی
 سے حاصل ہوتا ہو۔ اسی بنا پر عظیم الحکمت تصور نہ ہستی، تاہم اپنے اندر میں ایک طرح
 کی خدا کی فاعلی و فکری شبیہ ضرور رکھتا ہوں، اور گو مجھے ذات باری کا ادراک جس سے
 نہیں ہوتا، تاہم مجھے اسکا ادراک ہوتا ہو یا بالفاظ دیگر مجھے غور و استدلال کے ذریعہ سے
 اسکا علم ہوتا ہو، اپنے نفس اور اپنے تصورات کا مجھے براہ راست علم ہوتا ہو، انکی مدد سے
 مجھے بالواسطہ دوسروں کے تصورات و ارواح کے وجود ممکنہ کا علم ہوتا ہو، اسکے بعد میں اپنے
 وجود، نیز اس محکومی سے جو اپنے اندر اور اپنے تصورات میں پاتا ہوں، ایک عمل استدلالی
 سے لازمی طور پر اس نتیجہ پہنچتا ہوں کہ خدا کا وجود ہو، اور اسکے نفس میں جملہ مخلوقات کا وجود ہو
 یہ آپکے پہلے سوال کا جواب ہوا، رہا آپکا دوسرا سوال، تو اسکا جواب اسوقت تک خود ہی
 آپکی سمجھ میں آگیا ہوگا، مادہ کا وجود نہ آپ کسی عظیم الحکمت، ہستی یا تصور کی طرح خارج میں
 محسوس کرتے ہیں، نہ اپنی ذات کی طرح اسکا عقلاً علم رکھتے ہیں، نہ آپ کسی مماثلت یا
 مشابہت کی بنا پر اسے بالواسطہ معلوم کرتے ہیں، اور پھر نہ آپ کسی براہ راست معلوم شدہ

شے سے انتہا جا اسکے وجود تک پہنچتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہو کہ وجود باری و وجود مادہ بالکل مختلف چیزیں ہیں^۱

(۶) ۱۔ آپ کا دعویٰ ہے کہ ایک طرح کی مثال یا تصور خدا خود آپ کی روح آپ میں پیدا کرتی ہے ساتھ ہی آپ اس کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ صحیح معنی میں روح کا کوئی تصور آپ کو نہیں پھر آپ یہ بھی کہتے ہیں کہ ارواح تصورات سے بالکل تباین و متنازع وجود رکھتی ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی تصور روح کی مانند نہ ہو، اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ روح کا کوئی تصور نہ ہو، لیکن آپ کا دعویٰ اسکے برخلاف یہ ہے کہ ایک جوہر روحانی کا وجود ہے، گوہیں اس کا تصور نہیں ہوتا حالانکہ آپ جوہر مادی کے وجود کے اسی بنا پر منکر ہیں کہ ہمیں اس کا تصور یا ذکر نہیں ہوتا، وہ کیا انصاف ہے! اگر بے اصولی سے بچنا ہے تو یا وجود روح سے دست بردار ہو جائیے یا وجود مادہ کو تسلیم کیجیے،

ن۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ میں جوہر مادی کا محض دس بنا پر ہرگز منکر نہیں ہوں کہ وہ درک میں نہیں آتا۔ بلکہ اس بنا پر انکار کرتا ہوں کہ اس سے متنازع لازم آتا ہے، یعنی ذہن اسے قبول ہی نہیں کرتا، کہ اُس کا درک ہو سکے۔ میں کہتا ہوں کہ ایسی صد ہا چیزیں موجود ہوں گی، جن کا نہ مجھے نہ کسی اور انسان کو تصور و درک ہو، اور نہ ہو سکتا ہو، لیکن پھر بھی ان چیزوں کا وجود ممکن ضرور ہوگا، یعنی انکی جو تعریف بیان کی جائیگی، ہمیں کوئی تناقض و متنازع نہ ہوگا، دوسری بات یہ ہے کہ گو ہم اجمالاً یہ تسلیم کرتے ہیں کہ بہت سی ایسی چیزیں موجود ہوں گی جو ہمارے ادراک میں نہیں آتیں، تاہم کسی مخصوص (غیر درک) شے کے وجود کے ہم اُس وقت تک قابل نہیں ہوتے جب تک اسکے تسلیم کرنے کی کوئی وجہ موجود ہو، لیکن وجود مادہ کے لئے

۱ یعنی ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے، م، ۱۵ م

کوئی وجہ موجود نہیں مجھے نہ اسکا براہ راست بدیہی علم ہوتا ہو اور پھر میں بالواسطہ احساسات
تصورات، مشاعر، اعمال، و جذبات کی مدد سے اتنا جا ایک لایعقل، غیر حاس، و غیر فعال
جو ہر کے وجود تک از دنا کیا معنی اغلباً بھی نہیں پہنچ سکتا ہوں، بہ خلاف اسکے میں اپنے روح
یا نفس کے وجود کا علم بداہتہ غور کرنے سے حاصل رکھتا ہوں، معاف فرمائیے گا، اگر مجھے
پچھلے اعتراضات کے جواب میں پچھلے جوابات دہرا نا پڑیں، جو ہر مادی کی تو تعریف ہی
میں ایک کھلا ہوا تناقض یا تنافر موجود ہو، درانحالیکہ وجود روح میں یہ بات نہیں،
یہ کہنا کہ تصورات ایک غیر مدرک شے میں موجود ہیں، یا غیر فعال شے سے پیدا ہوتے
ہیں، کھلا ہوا تناقض ہو، بہ خلاف اسکے اس دعوے میں کوئی تناقض نہیں کہ ایک
مدرک شے حامل تصورات ہو، یا ایک شے فعال انکی علت ہو، یہ مسلم ہو، کہ دیگر محدود ارواح
کے وجود کا ہمارے پاس نہ کوئی براہ راست ثبوت ہو، نہ کوئی بدیہی علم ہو، لیکن اس سے
یہ لازم نہیں آتا کہ یہ ارواح اور جو ہر مادی ایک ہی حکم میں داخل ہو جائیں اور انحالیکہ
آخر الذکر کے تسلیم کرنے سے تنافر لازم آتا ہو، اور اول الذکر کے وجود سے نہیں آتا، آخر الذکر
کا وجود کسی استدلال سے ثابت نہیں ہوتا، اور اول الذکر کے لئے قیاس غالب موجود
ہو، وجود مادہ کو تسلیم کرنے کے لئے کوئی معقول شہادت یا قرینہ نہیں ملتا، بہ خلاف اس کے
ہماری جیسی دیگر ارواح محدود کے وجود کی تائید قرائن و شواہد سے ہوتی ہو، سب سے
آخر میں یہ کہ مجھے کو صحیح معنی میں روح کا تصور نہیں، تاہم میں اسکا درک رکھتا ہوں، میں

۱۔ اصل کتاب میں بیان (وہم نملہ مسہول) تھا، جسکے معنی براہ راست کے ہیں، لیکن غالباً یہ طباعت

کی غلطی جو میں اسکی جگہ پر (Meditation) سمجھتا ہوں، جسکے معنی بالواسطہ کو ہیں اور یہی بیان بیان مجھے ہیں ام

۲۔ اور یہی مادہ کی تعریف بیان کی جاتی جو، م ۱۱۰ اور یہی روح کی تعریف جو، م ۱۱۱ تصور درک کو فری کو لئے دیکھو، یہی علم انسانی

اسے پرچیت تصور کے، یا بذریعہ تصور کے ادراک نہیں کرتا، لیکن غور و فکر سے اس کا علم رکھتا ہوں،

(۷) ۱۔ آپ اپنی زبان سے جو کچھ بھی کہیں، میں تو آپ کے مسلمات اور آپ کے طریق استدلال سے یہی نتیجہ نکالتا ہوں، کہ آپ ایک مجموعہ تصورات متحرک ہیں، جن کا حامل کوئی بھی جوہر نہیں، الفاظ کے استعمال کے لئے ان کا با معنی ہونا ضروری ہو، اور چونکہ جوہر روحانی (کی اصطلاح) اسی قدر بے معنی ہو، جس قدر جوہر مادی، اس لئے دونوں کو باطل سمجھنا چاہیے،
 ۲۔ میں کتنی مرتبہ عرض کروں، کہ مجھے اپنی ذات کا علم و شعور ہو، اور میں خود اپنے تصورات کا مرادف نہیں ہوں، بلکہ ان کے علاوہ ایک ذی فکر، فعال، ہستی ہوں، جو ادراک، علم، ارادہ اور تصورات کی بابت اعمال صادر کرتی رہتی ہو، مجھے اس کا علم ہو، کہ میری ذات رنگ آواز دونوں کا ادراک کرتی ہو، لیکن آواز رنگ کا ادراک نہیں کر سکتی، اور نہ رنگ آواز کا ادراک کر سکتا ہو، اس لئے میری ذات واحد رنگ و آواز دونوں سے بلکہ داغ بین دو پیکر امور ہو، اجملہ اشیاء محسوسہ و تصورات غیر متحرک سے جداگانہ ایک ہستی رکھتی ہو۔ لیکن اس طرح کا کوئی علم مجھے مادہ یا جوہر مادی سے متعلق نہیں، ساتھ ہی میں یہ جانتا ہوں، کہ جس شے سے تناظر لازم آتا ہو، اس کا وجود محال ہو، اور وجود مادہ سے تناظر لازم آتا ہو، اس کے علاوہ مجھے اس کا با معنی علم ہو، کہ ایک حامل تصورات یا جوہر روحانی موجود ہو، یعنی روح جو تصورات کا علم و ادراک رکھتی ہو، البتہ اس دعوے کا کوئی مفہوم میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ ایک غیر مد رک جوہر میں تصورات موجود ہیں، یا وہ خود تصورات، یا ان کے اصل کا حامل ہو، اس بنا پر وجود روح پر وجود مادہ کو قیاس کرنا کسی طرح صحیح نہیں،

(۸) ۱۔ خیر اس باب میں تو مجھے اطمینان ہو گیا، لیکن کیا آپکا واقعی سنجیدگی سے خیال ہو کہ اشیا محسوس کا وجود اصلی انکی مدرکیت کے مراد ہوتا ہے؟ اگر ایسا ہے تو اسکی کیا وجہ ہے کہ ساری دنیا ان دو چیزوں میں تفریق کرتی ہے؟ کسی سے بھی پوچھ لیجئے ہر شخص یہی کہے گا کہ کسی شے کا وجود ایک بات ہے اور اسکا ادراک کیا جانا دوسری بات ہے (موجودیت و مدرکیت دو بالکل مختلف چیزیں ہیں)

ت۔ مجھے بھی منظور ہے کہ میرے خیال کی تصدیق کے لئے اسکا مرافقہ عام خلقت کی معدلت گاہ میں کیا جائے، باغبان سے پوچھئے کہ وہ سامنے کے فلان درخت کے وجود کا کیون یقین رکھتا ہے؟ وہ یہی جواب دیگا کہ اسلئے کہ اسے دیکھتا اور محسوس کرتا ہے، یا یہ الفاظ دیگر اپنے حواس سے اس کا ادراک کرتا ہے، اس سے یہ پوچھئے کہ نارنگی کے درخت کے وہاں موجود نہ ہونے کا اسے کیونکر علم ہے؟ وہ یہی کہے گا کہ اسلئے کہ اسے اسکا ادراک نہیں ہوتا، غرض جس شے کا اسے حواس سے ادراک ہوتا ہے، اسی کے وجود کا وہ قائل ہے، اور جسے اس کے لئے غیر مدرک ہے، اسی کے وجود کا وہ منکر ہے،

(۹) ۱۔ اچھا یہ تو میں نے بھی تسلیم کر لیا کہ شے محسوس کا وجود اسکی قابلیت مدرکیت کے مراد ہوتا ہے، لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ واقعہ وہ شے ادراک میں آئے بھی،

ت۔ لیکن جس شے میں ادراک کیے جانے کی قابلیت ہے، وہ تو تصور ہی ہے، اور تصور کا وجود بغیر اس کے واقعہ ادراک کیے جانے کے کیونکر ممکن ہے؟ یہ دونوں مسائل تو عرصہ ہوا مسلم ہو چکے ہیں۔
۱۔ اپنی رائے کی صحت کو جانے دیجئے۔ یوں ایک عام حیثیت سے دیکھئے، کیا آپکو یہ خیال سید حیرت انگیز اور عام طبائع سے بالکل بیگانہ نہیں معلوم ہوتا ہے کسی شخص سے

یہ بھی سوال کیجئے کہ سامنے والے درخت کا وجود اسکے ذہن میں ہی یا خارج میں، تو فرمائیے وہ
کیا جواب دیگا؟

ف۔ وہی جواب دیگا جو میں خود کہتا ہوں، یعنی یہی کہ اس کا وجود اسکے ذہن سے خارج
میں ہے، لیکن ایک سچی کو تو اس عقیدہ پر کچھ بھی اچنبھا نہ ہونا چاہیے کہ حقیقی درخت کا وجود
گو اسکے نفس سے خارج میں ہے، لیکن حقیقتہً خدا کے غیر محدود نفس کے اندر ہی غالباً اول
نظر میں اسے اسکے بدیہی ثبوت میں تامل ہوگا، اس لیے کہ درخت اور (درخت ہی پر کیا مغفرتی
ہر محسوس شے کا وجود اس کا مستلزم ہے، کہ اس کا حامل کوئی نفس ہو، لیکن نفس اس حقیقت
سے اسے انکار ہو نہیں سکتا، مادئیں کے اور میرے درمیان جو امر باہم النزاع ہے وہ یہ نہیں
کہ اشیاء کا وجود حقیقی فلان فلان اشخاص کے ذہن سے خارج میں ہے، بلکہ یہ ہے کہ آیا
اس کا کوئی وجود مطلق ہے، تمام اذہان و نفوس سے خارج، اور خدا کے دائرہ ادراک کے باہر؟
بعض مشرکین و فلاسفہ نے اس کا جواب اثبات میں دیا ہے، لیکن جن لوگوں کا تخیل ذات
باری سے متعلق، کتاب مقدس کے مطابق ہوگا، انکی یہ رائے نہیں ہو سکتی،

(۱۰) ۱۔ آپ کے اصول کے مطابق اشیاء موجود فی الحقیقت اور خواب کے اشکال ہی
و خیالی مناظر کے درمیان کیا فرق ہے؟ موجودات ذہنی تو یہ سب ہیں،

ف۔ وہم و تخیل کے پیدا کردہ تصورات دھندلے اور ناقص ہوتے ہیں، اسکے
علاوہ ان کا دار و مدار تا موقوف ارادی پر ہوتا ہے، انکے مقابلہ میں حواس کے ادراک
کردہ تصورات، یعنی اشیاء حقیقی زیادہ واضح و روشن ہوتی ہیں، اور چونکہ ہمارے
نفس پر ایک دوسری روح سے نقش ہوتے ہیں، اس لیے ان کا وجود ہمارے ارادے پر
مشروط نہیں ہوتا، اور اس بنا پر ان دونوں میں التباس کا اندیشہ نہیں، اور نہ پھر

منظر خواب کے ساتھ جو دھندلے، غیر مرتب، منتشر ہوتے ہیں، اور گو وہ اُسوقت کتنے ہی مطابق اصل معلوم ہوں، تاہم انکی بے ترتیبی، اور زندگی کے پہلے اور پچھلے حصوں میں سے انکی بے تعلقی انھیں باسانی بیداری کے تصورات سے ممتاز کر دیتی ہو، غرض یہ کہ جو فارق آپ اپنے اصول کے لحاظ سے واقعاتِ مہیومات میں قائم کرتے ہیں، ظاہر ہو کہ وہی میرے اصول کے لحاظ سے بھی قائم رہیں گے، اسلئے کہ آپ بھی کسی شے مد رک ہی کو فارق قرار دینگے، اور میں نہیں چاہتا کہ کسی شے مد رک سے آپ کو محروم کر دوں

(۱۱) ۱۔ تاہم اسکے تو آپ بہر حال قائل ہیں کہ دنیا میں بجز تصورات و ارواح کے اور کوئی شے نہیں، اور یہ تو آپ بھی تسلیم کرینگے، کہ یہ کیسی عجوبہ زابات ہے!

ن۔ میں اس قدر تسلیم کرتا ہوں کہ لفظ تصور کو معمول عام سے ہٹا کر شے کے مراد استعمال کرنا بے شبہ کا فون کو نامانوس معلوم ہوتا ہو، میں نے اسے اسلئے استعمال کیا کہ اس اصطلاح میں ذہن کے ساتھ ایک لازمی تعلق کا مفہوم بھی شامل ہو، اور اس سے فلاسفہ عموماً فہم کے مد رکات بلا واسطہ مراد لیتے ہیں، لیکن یہ دعویٰ الفاظ کے لحاظ سے خواہ کتنا ہی نامانوس معلوم ہو اپنے مفہوم کے لحاظ سے ہرگز عجیب و مستبعد نہیں، اسلئے کہ اسکا مفہوم اس سے زائد اور کچھ نہیں، کہ وجود صرف اشیاء مد رکہ و اشیاء مد رکہ کا ہو یا بہ الفاظ دیگر، ہر غیر مد رک شے کے لیے اسکی ساخت و سرشت کے لحاظ سے لازمی ہو، کہ وہ کسی نفس کے لیے مد رک ہو، اگر وہ نفس محدود و مخلوق نہیں، تو یقیناً خدا کا وہ غیر محدود نفس ہوگا، جس میں ہم رہتے ہیں، حرکت کرتے ہیں، اور اپنا وجود رکھتے ہیں، اب فرمائیے یہ دعویٰ مستبعد ہو، یا یہ کہتا کہ صفات محسوسہ اشیاء میں موجود نہیں، جس کا دوسرے لفظوں میں یہ نشا ہوتا ہو، کہ ہمیں ہستی اشیاء کا یقین نہیں ہوتا

لے تصورات کو اشیاء کے مراد قرار دینے کے تعلق مزید بحث کے لیے دیکھو مبادی، بند ۳۸، ۳۹۔

یاد کیا کہ انکی مابیت اصلی کا علم نہیں ہوتا، درآخا لیکہ ہم انھیں دیکھتے بھی ہیں اور سبھی کرتے ہیں اور اپنے تمام حواس سے انکا ادراک کرتے رہتے ہیں؟

(۱۲) ۱۔ لیکن کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں لازم آتا کہ مادی و جسمانی علل کا وجود ہی سرے سے نہیں، بلکہ صرف ایک روح (یزدانی) ہی تمام مظاہر کائنات کی علت قریبہ ہو؟ اور کیا کوئی دعویٰ اس سے زیادہ مستبعد ہو سکتا ہے؟

ن۔ بیشک اس سے ہزار ہا درجہ زائد مستبعد یہ دعویٰ ہے کہ ایک محمدیم الحرت شے نفس پر عامل ہوتی ہو، گویا جو شے خود غیر مدبرک ہوتی ہو، وہ ہمارے ادراکات کی علت ہو، اسکے علاوہ آپ کو یہ دعویٰ معلوم نہیں کیوں اتنا مستبعد نظر آتا ہو، حالانکہ یہ عینہ دہی ہو، جیسے خود کتب مقدسہ نے سیکڑوں جگہ پیش کیا ہو، کتب مقدسہ میں خدا ہی کو ہر جگہ ان تمام معلومات کی علت تامہ و قریبہ ظاہر کیا گیا ہو، جنکا انتساب بعض مشرکین و فلاسفہ، فطرت، مادہ، تقدیر وغیرہ کسی نہ کسی لایققل ہستی کی جانب کرتے ہیں، ہماری کتاب مقدس میں اسکا بیان اس کثرت و تواتر کے ساتھ آیا ہو، کہ مجھے اسکے حوالہ دینے بالکل غیر ضروری ہیں،

(۱۳) ۱۔ مگر آپ کو یہ نہیں معلوم کہ خدا کو کائنات کی ہر حرکت کا براہ راست خالق قرار دینے سے یہ لازم آتا ہو، کہ وہ قتل، الحاد، زنا کاری و دیگر معاصی کیسہ کا بھی خالق ہے،

ن۔ اسکے جواب میں پہلی بات تو یہ ہو، کہ جرم کی نوعیت بہر صورت قائم رہتی ہو، خواہ جرم ارتکاب جرم میں کسی ذریعہ سے کام لے یا نہ لے۔ اس لحاظ سے خدا کا خالق معاصی ہونا دونوں صورتوں میں یکساں رہتا ہو، خواہ آپ اسے آلہ کی وساطت یا کسی محل موسوم بہ مادہ کی اعانت سے فاعل قرار دیں، اور خواہ میری طرح ہر شے کا براہ راست فاعل قرار دیں،

ہے عوام فطرت کی جانب منسوب کرتے ہیں، اسکے علاوہ دوسری بات یہ ہو کہ گناہ یا خطائے اخلاقی، کسی حرکت یا وقوعہ خارجی، و مادی کا نام نہیں، بلکہ قوانین عقل و مذہب سے اندرونی انحراف کا نام ہو، چنانچہ اسی بنا پر میدان جنگ میں دشمن کو قتل کرنا یا مجرم کو قانوناً سزائے موت دینا، گناہ نہیں سمجھا جاتا، حالانکہ ظاہر ہو کہ وقوعہ خارجی کے لحاظ سے قتل عدا و ران صورتوں میں مطلق فرق نہیں، پس جب یہ تسلیم ہو چکا، کہ گناہ کسی وقوعہ خارجی کا نام نہیں تو خدا کو اسی قسم کے تمام اعمال و وقوعات کا فاعل براہ راست قرار دینے سے اسکا مرکب معاصی ہونا لازم نہیں آتا، پھر ایک بات یہ بھی ہو، کہ میں نے یہ بھی نہیں عرض کیا کہ صرف خدا ہی فاعل وحید ہو، جو اجسام میں حرکت پیدا کرتا ہو، میں نے یہ بے شہہ کہا ہو، کہ ارواح کے سوا اور کوئی فاعل نہیں، لیکن یہ دعویٰ اس عقیدہ کے ذرا بھی منافی نہیں کہ تکون اعمال و حرکات میں ذی عقل و شعور ہستیوں کو بھی ایک محدود درجہ تک دخل تصرف ہوتا ہو، جو گو بالآخر خدا ہی کی قوت سے ماخوذ ہوتا ہو، تاہم براہ راست تو انھیں (محدود ہستیوں کے ارادوں کے ماتحت و محکوم ہوتا ہو اور اس لحاظ سے انھیں جرائم معاصی کا ذمہ دار بنانے کے لیے کافی ہے،

(۱۴) ۱۔ لیکن جناب، مادہ، یا جو ہر مادی کا انکار اصلی سوال تو یہی ہو، اسکے متعلق آپ مجھے یہ اطمینان کبھی نہیں دلا سکتے، کہ اس سے مخلوقات کے ذہن کو متاثر نہیں ہو، اگر رائے عام کی اکثریت کی بنا پر اس بحث کا فیصلہ ہو، تو مجھے یقین کامل ہو، کہ آپ بغیر رائے شمار کیے ہی اپنے دعوے سے دست بردار ہو جائیں گے،

ن۔ میں بھی یہی چاہتا ہوں کہ ہماری آپ کی رائے صحت کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کی جائیں مگر سلیم الفطرت دُنیک کے سامنے جس پر فلسفہ مروجہ کے پردہ نہ پڑے ہوئے ہوں

سیری حیثیت اس شخص کی ہو، جو اپنے حواس پر اعتماد رکھتا ہو، جو ان چیزوں کو جنہیں وہ دیکھتا اور محسوس کرتا ہو، صحیح باور کرتا ہو، اور جو اسکے وجود کے بارہ میں کوئی شک تذبذب نہیں رکھتا، آپ اسکے مقابلہ میں اپنے دعوے کو اپنی تمام تشکیک وارتیاب اپنے تمام شکوک و شبہات کے ساتھ بیان فرمائیے، اور میں ہر ثالث کے فیصلہ کو قبول کرنے کے لئے تیار ہوں میرے نزدیک یہ ایک امر بدیہی ہو، کہ روح کے علاوہ کوئی جوہر نہیں، جو حامل تصورات ہو، یہ بھی مسلم ہو، کہ مدركات براہ راست، تصورات ہی ہوتے ہیں، پھر یہ بھی ناقابل انکار ہو، کہ یہ مدركات، براہ راست، صفات محسوسہ ہی سے موسوم کیے جاسکتے ہیں، اس سے صریح نتیجہ یہ نکلتا ہو، کہ ان صفات کا کوئی مستقر بجز روح کے نہیں، جس میں انکا وجود ہو، اسکی کسی کیفیت یا عرض کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ایک شے مدركہ کی حیثیت سے اس شے کے اندر جو اسکی مدركہ ہو، چنانچہ اسی بنا پر میں، مدركات حواس کے لئے کسی لایققل مستقر، اور اسی معنی میں، جو ہر مادی کے وجود کا منکر ہوں، لیکن اگر جوہر مادی سے محض جسم محسوس مراد ہو، جسے ہم دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں (اور میرے خیال میں عام خلقت اس لفظ سے صرف یہی مراد لیتی ہو)، تو میں وجود مادہ کا اسے کیا معنی ہر فلسفی سے زیادہ اعتقاد رکھتا ہوں، خلقت کو اگر میری خیالات سے کچھ بھی متاثر ہو، تو اس غلط فہمی کی بنا پر کہ میں اشیاء محسوسہ کے وجود کا منکر ہوں، لیکن چونکہ اس خیال کے ماننے والے دراصل آپ ہیں نہ کہ میں اسلئے اس تناظر و اعتراض کے مورد بھی میں نہیں، بلکہ آپ ہیں، میرا دعویٰ تو یہ ہو، کہ مجھے جسطور اپنے وجود کا اعتقاد ہو، اسقدر یقین اجسام و جوہر مادی (بمعنی اشیاء مدركہ بالحواس) کے وجود کا بھی ہو، اور اسکے بعد دنیا کو ان مجہول الحال مادیوں اور ہیولانی ہستیوں کے وجود کی کوئی فکر و پروا نہیں، جس کے بعض لوگ اس قدر گرویدہ ہیں،

(۱۵) ۱۔ اچھا بتو فرمائیے کہ اگر یہ قول آپ کے انسان کے پاس حقیقت اشیاء کی دریافت کا ذریعہ صرف جو اس میں تو اسکی کیا وجہ ہو کہ انسان کو چاند ایک ہموار شفاف سطح کی صورت میں قریب ایک فٹ کے قطر کے نظر آتا ہو؟ یا ایک مربع مینار دور سے مدور معلوم ہوتا ہو؟ یا پھر پانی میں چھڑی کا ایک سر اٹا لیئے تو وہ ٹیڑھی دکھائی دیتی ہے؟

ف۔ ان صورتوں میں انسان سے ادراک تصورات میں غلطی نہیں ہوتی، بلکہ اپنے موجودہ ادراکات سے جو نتائج وہ مُرتب کرتا ہو، اس میں غلطی ہوتی ہو، مثلاً چھڑی کی جو مثال آپ نے دی، اس میں جو شے اُسے براہ راست باصرہ سے ادراک ہوتی ہو، وہ بے شبہ ٹیڑھی ہی ہو، اور اس حد تک اسکا علم بالکل صحیح ہو، لیکن جب اس سے وہ نتیجہ نکالتا ہو کہ پانی سے باہر نکالنے پر بھی وہ ٹیڑھی رہیگی، یا مثل ٹیڑھی چیزوں کے اسکے لاسہ کو متاثر کرے گی، تو اس میں وہ غلطی کرتا ہو، اس طرح چاند یا مینار جیسا کہ ایک خاص مقام سے دکھائی دیتا ہو، یہ قیاس کرنا کہ انکی قربت کی حالت میں بھی یہ ایسے ہی دکھائی دینگے، بس یہی غلط ہو، لیکن یہ غلطی ظاہر ہو، کہ اسکے اس ادراک میں نہیں ہوتی، جیسے وہ براہ راست کر رہا ہو، بلکہ اسکے اس نتیجہ میں ہوتی ہو، جو وہ مذراکات بالحواس سے معقولات کے متعلق یا اپنے تصورات حاضرہ سے زائد غائب کے متعلق نکالتا ہو، یہی اصول نظام شمسی (کوپرنیکس) پر بھی منطبق ہوتا ہو، بے شبہ ہمیں حرکت ارض کا ادراک نہیں ہوتا، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا قطعاً غلط ہوگا، کہ روئے زمین سے اسقدر فاصلہ پر رہ کر بھی جتنا زمین اور دوسرے سیاروں کے درمیان ہو، ہمیں اسکی حرکت محسوس نہ ہوگی،

(۱۶) میں مطمئن ہو گیا، اور مجھے یہ اعتراف کرنے میں تامل نہیں، کہ آپکی باتیں بہن گنتی ہوئی، لیکن ایک سوال کی اجازت دیجئے، یہ فرمائیے کہ اب آپ جسقدر رابطا

مادہ کا یقین رکھتے ہیں کیا پہلے اسے قدر یقین آپ کو وجود مادہ کا نہ تھا،

ن - بیشک تھا۔ لیکن اس وقت اعتقاد بغیر کسی غور و فکر کے محض تقلید ہی تھا، بہ خلاف اسکے موجودہ اعتقاد تحقیقات و ثبوت کے بعد قائم ہوا ہے،

(۱۷) ۱ - مجھے تو اب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چارے آپ کے اختلاف کی بنیاد تفریق معنوی نہیں بلکہ نزاع لفظی پر ہے۔ اصل مسئلہ میں ہم آپ متحد ہیں۔ فرق صرف طریقہ تعبیر کا ہے، یہ بدیہی ہے کہ ہم خارج سے تصورات تک متاثر ہوتے ہیں، یہ بھی براہتہ نظر آتا ہے کہ نفس سے خارج ان تصورات کے مخرج و مبداء کی حیثیت سے کچھ قوتیں دین ”نقل“ و ”اصل“ کی اصطلاحات اب نہ استعمال کروں گا، ہونا چاہیے، مگر ظاہر ہے کہ یہ قوتیں قائم بالذات نہیں ہو سکتیں، انکے لیے کسی ذات کا وجود لازمی ہے، اسی کو میں مادہ سے موسوم کرتا ہوں، اور آپ روح سے، بس جو کچھ فرق ہے، اسی قدر ہے،

ن - مگر یہ تو فرمائیے کہ یہ قوت ہستی ذات یا یہ قوتیں ذی امتداد ہیں؟

۱ - امتداد اس ذات میں تو نہیں، البتہ اس ذات میں یہ قوت موجود ہے کہ ہم میں تصور امتداد پیدا کرے،

ن - تو گو یا وہ ذات خود غیر متمد ہے؟

۱ - بیشک،

ن - لیکن وہ فعال تو یقیناً ہوگی؟

۱ - قطعاً، اگر فعال نہ ہو تو اسکی جانب تو قوت کے انتساب کے کیا معنی ہونگے؟

ن - اب دو باتوں کا جواب اور دیجئے پہلے یہ کہ آیا فلاسفہ یا عوام کی زبان میں مادہ کا

اطلاق کبھی بھی ایک ہستی فعال و غیر متمد ہو سکتا ہے؟ اور پھر یہ کہ عرف عام و لغت مروج

کے بالکل برعکس کسی اصطلاح کے استعمال سے زیادہ مضحک و ہزل شے کیا ہو سکتی ہو؟

۱۔ اچھا اگر آپ کا اعتراض لفظ مادہ پر ہو، تو اسے جانے دیجیئے، ہم اسکے لئے کوئی تیسری شے مادہ و روح دونوں سے جدا گانہ فرض کیے لیتے ہیں، کیونکہ اسکی کوئی دلیل تو شاید آپ کے پاس بھی نہیں، کہ اسے روح سے موسوم کرنا چاہیئے، کیا روح کے لفظ میں یہ مفہوم شامل نہیں، کہ وہ ایک صاحب فکر، فعال، وغیرہ متدہستی ہے؟

ت۔ میرے پاس دلیل ہے، اور وہ یہ ہے کہ میں جو کچھ کہتا ہوں اسکے مفہوم کے تغزل کیلئے میرے پاس نفس ہے، لیکن کسی عمل کے تغزل سے مجھ میں بجز ارادہ کے اور کچھ نہیں پیدا ہوتا، اور ارادہ کا تخیل صرف روح ہی کے ساتھ پیدا ہوتا ہے، اسلئے جب میں ہستی فعال کا ذکر کرتا ہوں تو اس سے روح مراد لینا ناگزیر ہوتا ہے، اسکے علاوہ یہ تو کھلی ہوئی بات ہے، کہ جس شے میں خود، تصورات موجود نہیں، وہ مجھے دے بھی نہیں سکتی، اور جس شے میں تصورات موجود ہیں، مثلاً ہو کہ وہ روح ہو، اور زیادہ توضیح مطلوب ہو، تو یوں سمجھیے کہ اس بارہ میں ہم آپ متحد التخیال ہیں، کچھ کہ ہم خارج سے متاثر ہوتے ہیں، اسلئے ہمارے اندر نہیں، بلکہ ہم سے خارج کسی ہستی میں تو یوں کا ہونا لازمی ہے، یہاں تک ہم آپ بالکل متفق ہیں، اختلاف یہاں آکر پڑتا ہے کہ اس ذی قوت ہستی کی نوعیت کیا ہے، میں کہتا ہوں، کہ وہ ہستی روح ہے، آپ کہتے ہیں کہ مادہ ہے، یا کوئی اور شے (جسکی ماہیت کا مجھے کیا خود آپ کو بھی علم نہیں) مگر میں اس ہستی کے روحانی ہونے کا ثبوت رکھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ میں اپنے گرد و پیش جو حوادث و حالات ہر وقت دیکھتا رہتا ہوں وہ محال معلوم ہوتے ہیں، اور چونکہ اعمال میں اسلئے انکا صدور ارادہ ہی سے ہو سکتا ہے، اور ارادہ کے لئے کسی صاحب ارادہ کا ہونا ضروری ہے، پھر جن چیزوں کا میں ادراک کرتا ہوں، خود انکا یا انکی اصولوں کا میرے نفس سے خارج میں وجود ہونا ضروری ہے،

لیکن چونکہ یہ مدركات، تصورات ہیں، نظر ہر کہ انکا وجود بجز فہم کے اور کہیں نہیں ہو سکتا۔
اسلئے ایک فہم کا وجود ضروری ہو، اور فہم و ارادہ یہ دو روح ہی کے خصائص امتیازی
ہیں، اس بنا پر ہم اپنے تصورات کی علت فاعلی لامحالہ روح ہی تسلیم کرنا پڑے گی،

(۱۹) ۱۔ اب اپنے اپنے خیال میں گویا مسئلہ بالکل واضح و صاف کر دیا، حالانکہ اسکی خبر نہیں
کہ جو کچھ ارشاد ہوا ہو، یہ صاف تناقض کی طرف لے جاتا ہو، اچھا پہلے یہ فرمائیے، کہ خدا میں
کوئی نقص رہ جانا ایک ہل بات ہو یا نہیں؟

ج۔ اس عقیدہ کی مہمیت میں کیا شبہ ہو سکتا ہے؟

۱۔ تکلیف اٹھانا دلیل نقص ہو یا نہیں؟

ج۔ ہے،

۱۔ ہم بعض وقت دوسری چیزوں سے متاثر ہوتے ہیں یا نہیں؟

ج۔ ہوتے ہیں،

۱۔ مگر آپ ابھی کہہ چکے ہیں کہ وجود روح کا ہو، اور روح خدا ہے،

ج۔ ہاں میں تو یہی کا قائل ہوں،

۱۔ ساتھ ہی آپ یہ بھی فرما چکے ہیں کہ خالق ہے جن تصورات سے ہم متاثر ہوتے ہیں، وہ اس نفس

میں ہیں جو مجھے اور پر موثر ہوتا ہو نتیجہ یہ نکلا کہ تکلیف و اذیت کے تصورات خدا میں موجود ہیں

یا بہ الفاظ دیگر خدا متاثری و متاثر ہوتا ہو، گویا ذات باری میں یہ نقص باقی رہ گیا ہو، اور

اس عقیدہ کی صلیت کا آپ ابھی ابھی اعتراف کر چکے ہیں،

ج۔ اس سے انکار نہیں کہ خدا کو ہر شے کا علم و واقفیت ہو، چنانچہ وہ دوسری

چیزوں کی طرح درد تکلیف کی کیفیت، بلکہ اس احساس تکلیف سے بھی واقف ہو، جو
 اسکی مخلوقات کو ہوتا ہو، لیکن مجھے یہ ہرگز تسلیم نہیں، کہ خدا ان احساسات تکلیف سے واقفیت
 رکھنے بلکہ بعض حالات میں انکی علت ہونے کے ساتھ خود بھی تکلیف محسوس کرتا ہو، ہم چونکہ
 محدود و محکوم ارواح ہیں، بہ وساطت حواس، موثر خارجی کے اثرات سے متاثر ہوتے ہیں،
 جو ہماری مرضی کے خلاف ہونے کے باعث بعض اوقات ہمارے لیے مکلف و موم ہوتے
 ہیں، لیکن خدا کسی خارجی شے سے متاثر نہیں ہوتا، ہماری طرح وساطت حواس سے ادراک
 نہیں کرتا، اسکا ارادہ سب پر غالب و غیر مقتد ہو، ہر شے کا شائبہ ہو، اور کوئی شے اسے مغلوب
 کیا معنی اسکا مقابلہ نہیں کر سکتی، ظاہر ہو کہ یہ ہستی مطلق نہ کسی شے سے متاثر ہو سکتی ہو،
 نہ کسی متالم کیفیت سے محسوس ہو سکتی ہو، بلکہ سرے سے کسی جس سے بھی متاثر نہیں ہو سکتی،
 ہم لوگ جسم کے پابند ہیں، یعنی ہمارے جملہ ادراکات ہمارے حرکات جسمانی سے وابستہ ہیں، ہماری
 سرشت اس قسم کی ہو، کہ ہم اپنے جسم محسوس کے اجزاء، عصبی کے ہر تفرع سے متاثر ہوں، اور
 یہ جسم محسوس بجائے خود، صحیح معنی میں صرف ان تصورات و صفات کا مجموعہ ہو، جن کا وجود
 محض کسی نفس میں ہو، اس بنا پر احساسات جسمانی کے اس تعلق کے معنی صرف اس قدر ہیں
 کہ تصورات (یا انشیاؤں) نہ کہ براہ راست) کے دو سلسلوں کے درمیان نظام کائنات میں تطابق
 ہو، لیکن خدا تو روح مجرد ہو، جس میں طرح کی کوئی وابستگی ہو نہ تعلق، اس کے نفس میں تو یہ ہوتا
 نہیں، کہ جسمانی حرکات کے ساتھ لذت و الم کے احساسات پیدا ہوں، ہر قابل علم شے کا
 علم رکھنا یہ بے شبہ دلیل کمال ہو، لیکن کسی اذیت سے متاثر ہونا یا حواس سے کسی شے کو
 محسوس کرنا یہ دلیل کمال نہیں بلکہ دلیل نقص ہو، خدا اول الذکر صفت سے موصوف
 ہے نہ کہ آخر الذکر سے، خدا علم یا تصورات رکھتا ہے، لیکن اس کے تصورات کا

ماخذ ہماری طرح، حواس نہیں ہوتے۔ آپ چو کہ اس کھلی ہوئی تفریق کو ملحوظ نہیں رکھتے، اور دونوں میں غلط بحث کر دیتے ہیں، اسی لئے آپ کو بے محل تناقض نظر آیا،

(۲۰) ۱۔ لیکن آپ نے اب تک یہ خیال نہ فرمایا کہ مادہ کی مقدار، تجربہ سے کشش اجسام کے تناسب ثابت ہو چکی ہو، اور تجربہ کا معارضہ کیونکر ہو سکتا ہے؟

ف۔ ذرا میں بھی سنوں کہ اسکا آپکے پاس کیا ثبوت ہے،

۲۔ اسکا اصول یہ ہو کہ حرکت اجسام کے مدارج ہمیشہ مادہ کے ان مقداروں پر رفتاروں

کے مجموعہ کے تناسب ہوتے ہیں، جو ان اجسام میں ہوتی ہیں، پس جہاں کمین رفتار میں برابر ہیں، تو اسکا مطلب یہ ہو کہ جتنی جہیز میں مقدار مادہ ہو، ٹھیک اسی کے تناسب سے اس کے مدارج حرکت بھی ہیں، اب تجربہ سے یہ دریافت ہوا ہو کہ کل اجسام دُن خفیف فروق سے قطع نظر کر کے جو ہوا کی فراحت سے پیدا ہوتے ہیں، اسادی سرعت کے ساتھ نیچے اترتے ہیں، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اجسام کی حرکت ہموطی، اور لامحالہ انکی کشش بھی جو اس حرکت کی علت ہو، مقدار مادہ کے تناسب ہو، تو المقصود،

ف۔ آپ ایک مقدمہ بدیہی یہ فرض کرتے ہیں کہ جسم کی مقدار حرکت ہمیشہ اسکی شرح

رفتار و مادہ کے مجموعہ کے تناسب ہوتی ہو، اور اس مقدمہ سے آپ وجود مادہ پر استدلال کرتے ہیں، کیا یہ صریحی استدلال دوری نہیں؟

۱۔ میں اس مقدمہ سے صرف یہ مراد لیتا ہوں کہ حرکت تناسب ہوتی ہو شرح رفتار

امتداد و صلابت کے مجموعہ کے،

ف۔ اچھا یہی سہی، تو بھی اس سے نتیجہ نہیں نکلتا کہ کشش مادہ کے مفہوم فلسفیانہ

کے لحاظ سے اس کے تناسب ہوتی ہو، بجز اس صورت کے کہ آپ یہ فرض کر لیں کہ نامعلوم جوہر

راہیں نام سے بھی آپ اسے موسوم کریں) ان صفات محسوسہ کے متناسب ہوتا ہو، لیکن یہ فرض کر لیا صلوٰۃ مصادره علی المطلوب ہو، مجھے اس سے انکار نہیں، کہ جسامت، صلابت، یا فرحت کا وجود مدّ رک بالحواس ہو، میں اس پر بھی بحث نہیں کرتا، کہ کشش ان صفات کے متناسب ہو، مجھے جس شے سے انکار ہو وہ یہ ہے، کہ یہ صفات ہماری مدّ رک یا انکو طور میں لانے والی قوتیں کسی جہر مادی میں موجود ہوں، میں اسکا منکر ہوں اور آپ اسکے قائل، لیکن کوئی ثبوت آپ بھی اب تک نہیں پیش کر سکے ہیں،

(۲۱) - خیر اس مسئلہ پر تو اب مجھے بھی اصرار نہیں، مگر یہ تو فرمائیے، کہ کیا آپکے خیال کے مطابق فلسفہ طبیعی کے اساتذہ (یعنی علمائے سائنس) اب تک خواب دیکھتے رہے؟ آخر وہ، جو وجود مادہ کو تسلیم کر کے حوادث کے متعلق جو نظریات و تشریحات پیش کرتے ہیں، انکے کیا معنی رہ جاتے ہیں؟

ن۔ حوادث سے آپ کی کیا مراد ہے؟

۱۔ اس سے مراد اُن مظاہرے ہیں جنہیں میں اپنے حواس سے ادراک کرتا ہوں،

ن۔ تو کیا مظاہر مدّ رک بالحواس، تصورات نہیں ہوتے؟

۱۔ اسکا اعتراف تو میں سو دفعہ کر چکا ہوں،

ن۔ تو اب حوادث کی توجیہ کے معنی یہ بیان کرنا ٹھہرے، کہ ہم تصورات سے کیونکر متاثر ہوتے ہیں، نیز یہ کہ وہ کس طریقہ اور کس ترتیب سے ہمارے حواس پر نقش ہوتے ہیں، یہی معنی ہوئے یا کچھ اور؟

۱۔ یہی ہوئے،

ن۔ اچھا اب اگر آپ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ کبھی کسی فلسفی نے ہمارے نفوس کے کسی

ایک تصور کی بنیاد میں کی توجیہ وجود مادہ کی بنا پر کی ہو، تو بین فوراً قائل ہو جاؤں گا، اور اس کے خلاف جو کچھ کہا گیا ہو، اس سب کو کالعدم تصور کر لوں گا، لیکن اگر آپ یہ نہیں ثابت کر سکتے، تو تشریح حوادث پر زور دینا عہد ہے، کسی ذی علم و ذی ارادہ ہستی کے متعلق اگر یہ کہا جاوے کہ وہ تصورات کو پیدا یا ظاہر کرتی ہو، تو خیر، آسانی سے سمجھ میں آ سکتا ہے، لیکن جو ہستی ان قوتوں سے بالکل معزئی ہو، اسکے متعلق یہ دعویٰ کہ وہ تصورات کو خلق، یا کسی اور حیثیت سے عقل کو متاثر کر سکتی ہو، میری سمجھ میں مطلق نہیں آ سکتا، بلکہ میں تو یہ کہتا ہوں، کہ اگر ہمیں مادہ کا کچھ ایجابی علم ہو، اگر ہم اسکی صفات کا علم رکھتے، اور اسکے وجود کو سمجھ سکتے، تو بھی یہ دعویٰ مسئلہ کو صاف کرنے سے آنا بعید رہتا، کہ (میرے نزدیک تو) یہ دعویٰ بجائے خود دُنیا میں سب سے زیادہ لائچل مسئلہ رہتا، لیکن بائیسہ میرا یہ مقصد نہیں کہ فلاسفہ طبیعیین نے اتنا کچھ کیا ہی نہیں تصورات کے باہمی ربط و تعلق کے مشاہدات اور ان کے استدلالات سے وہ فطرت کے قوانین و طریق کار دریافت کرتے ہیں، اور یہ شعبہ علم مفید بھی ہو، اور ضروری بھی،

(۲۲)۔ لیکن کیا یہ خیال کیا جا سکتا ہو، کہ خدا اکل نفع انسان کو دھوکے میں رکھے گا؟ کیا آپکے خیال میں یہ بات آتی ہو کہ خدا تمام دنیا کو وجود مادہ پر اعتقاد رکھنے پر اٹل رکھے گا، درآئیا کہ اسکا کوئی وجود نہیں؟

ن۔ یہ تو میرے خیال میں آپ بھی نہ تسلیم کریں گے، کہ ہر عام خیال کا، جو تعصب، ضد یا غلط فہمی کی بنا پر شائع ہو جائے، انتساب خدا کی جانب کیا جائے، ہم اسکی جانب جن خیالات و آرا کو منسوب کرتے ہیں، وہ یا تو وہ ہوتے ہیں، جو براہ راست وحی و الہام کے ذریعہ سے ہم پر القا ہوئے ہوں، یا پھر وہ ہوتے ہیں، جو ہمارے قولے فطری کے لیے، جو ہم میں خدا ہی کے

و بیعت کردہ ہیں، اس قدر بدیہی ہوں، کہ ہمارے لیے انکار کی گنجائش ہی نہ ہو۔ اب فرمائیے کہ وجود مادہ کے لیے کوئی دجی ہو؟ یا پھر کوئی شہادت (حواس) موجود ہو؟ اسے بھی جانے دیجئے یہ دیکھئے کہ مذہبات بالحواس سے علیحدہ، وجود مادہ کا یقین عامۃ الناس کو ہو کب؟ اور عامۃ الناس کیا، بجز ان چند فلاسفہ کے جو خود اپنا مفہوم نہیں سمجھتے، اور کسی کو بھی نہیں، آپکے سوال سے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ سائل آپکے نزدیک بالکل صاف ہیں، آپ جب انھیں مجھے بھی سمجھا دیجئے گا، اُس وقت میں ایک دوسرا جواب دینا فرض سمجھوں گا، اُس وقت تک میرا یہ جواب کافی ہے، کہ میرے خیال میں خدا نے نوع انسان کو ہرگز فریب نہیں دیا ہے،

(۲۳۱) - لیکن اس خیال کی ندرت و اجنبیت کو کیا کیجئے گا اصل خطرہ تو یہ ہیں، جنہی باتوں کی ہمیشہ روک تھام کرنا چاہیئے، لوگوں کے سلمات میں خلل پڑتا ہے، اور انکے نتائج کا کسی کو علم نہیں ہوتا،

ف۔ میں نہیں سمجھ سکتا، کہ کسی ایسے خیال کے ابطال سے، جسکی بنیاد نہ حواس پر ہو نہ عقل پر اور نہ دجی پر، ان عقائد میں کیونکر خلل پڑ سکتا ہو، جنگی بنیاد ان سب پر ہے، یہ میں بے شبہ تسلیم کرتا ہوں، کہ حکومت و مذہب میں بدعات خطرناک ہوتے ہیں، اور انکی روک تھام ہوتی رہنا چاہیئے، لیکن آخر فلسفہ میں انکے انسداد کی کیا بنا ہو سکتی ہے؟ کسی شے نامعلوم کو معلوم کرنا، عملی بدعت ہے، اور اگر اس طرح کی بدعات کا سد باب کر دیا گیا ہوتا، تو اب تک انسان نے علوم و فنون میں خاک ترقی کی ہوتی، لیکن خیر بدعات و مستبعدات کی حمایت سے مجھے سروکار نہیں، درجھے کہنا یہ ہے، کہ اصل بدعات یہ ہیں کہ اوصاف مذکورہ اشیاء میں نہیں، ہمیں حواس پر اعتماد نہ کرنا چاہیئے، ہمیں اشیاء کی اصل ماہیت کا مطلق علم نہیں ہوتا،

بلکہ ہمیں اشیاء کے وجود تک کا یقین نہیں ہو سکتا؛ حقیقی آوازین اور رنگ، اور حقیقت نامعلوم حرکات و اشکال کے سوا اور کچھ نہیں؛ حرکات بجائے خود نہ سیرج ہوتی ہیں نہ بطنی؛ اجسام امتداد مطلق رکھتے ہیں، بغیر کسی متعین شکل و جسامت کے؛ ایک بے شعور، لایققل، عظیم الحركت ہستی، روح پر عامل ہوتی ہے؛ جسم کا صغیر ترین ذرہ بیشمار اجزاء ہستہ پر مشتمل ہوتا ہے؛ دراصل یہ سب بدعات ہیں؛ یہ وہ انوکھے خیالات ہیں جن سے انسان کی فطرت سلیم دنگ رہ جاتی ہے؛ اور جن کے تسلیم کر لینے سے ذہن انسانی شکوک و مشککات کے جال میں الجھ کر رہ جاتا ہے؛ مین انھیں، اور انھیں کے مثل بدعات کے خلاف انسان کی فطرت سادہ و سلیم پر زور دیتا ہوں؛ یہ بے شبہ بہت ممکن ہے؛ کہ مجھے اسکے ثابت کرنے میں بعض نامانوس طریقہ یا غریب الفاظ کا استعمال کرنا پڑا ہو؛ لیکن میرے مفہوم کے پوری طرح ذہن نشین ہو جانے کے بعد اس میں اگر کوئی شے سب سے زیادہ عجیب معلوم ہوگی، تو صرف یہ کہ یہ قطعاً ناممکن، بلکہ حجاج نقیضین ہے؛ کہ کسی لایققل شے کا وجود نفس سے مدد رک کیے جانے سے الگ ہو؛ اور اگر یہ خیال حیرت انگیز سمجھا جاتا ہے، تو شرم کی بات ہے؛ کہ اس زلزلے میں اور ایک مسیحی ملک میں ایسا سمجھا جاتا ہے۔

(۲۴) ۱۔ آپ کو اس سے سروکار نہ ہونا چاہیے؛ کہ دوسروں کے خیالات پر کیا کیا اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ آپ صرف اپنی رسلے کی صداقت ثابت کیجیے؛ اب اس سے بڑھ کر کھلی ہوئی بات اور کیا ہوگی؛ کہ آپ تمام اشیاء کو تصورات میں تبدیل کیے دیتے ہیں؛ اور یہ کون کر رہا ہے؟ آپ، ہاں آپ جو مجھ پر تشکیک کا الزام لگانے میں تامل نہیں کرتے؛ اچھا تو بالکل کھلی ہوئی بات ہے؛ اسکا کوئی جواب نہیں ہو سکتا؛

قت۔ آپ کو غلط فہمی ہوئی؛ مین اشیاء کو تصورات میں نہیں، بلکہ تصورات کو

اشیا میں تبدیل کرتا ہوں^۱ اس لیے کہ جو چیزیں براہ راست ادراک میں آتی ہیں، آپ انھیں مظاہر اشیا کہتے ہیں، اور میں انھیں کوہسل اشیا حقیقی قرار دیتا ہوں،

۱۔ اشیا حقیقی از بان سے جو کچھ چاہئے، کہئے، مگر یہ بالکل قطعی ہو، کہ آپ کے اصول کے لحاظ سے اشیا کے خالی قالب رہ جاتے ہیں، محض خارجی سطح جو اس کو متاثر کرتی ہو،

ن۔ آپ جن چیزوں کو ”خالی قالب“ اور ”خارجی سطح“ سے موسوم کرتے ہیں، میرے نزدیک وہی اصل اشیا ہیں، اور وہ خالی یا ناقص تو ہو ہی نہیں سکتیں، بجز اسکے کہ آپ کے نظریہ کے مطابق، ہیولی کو ہر ذی جسم شے کا ایک عنصر حقیقی تسلیم کر لیا جائے، ہم آپ اس حد تک متفق ہیں، کہ ادراک ہم صرف صور محسوسہ کا کرتے ہیں، اختلاف اس امر میں ہو، کہ آپ انھیں خالی مظاہر سمجھتے ہیں، اور میں حقائق اشیا، مختصر لفظوں میں یہ کہ آپ حواس پر اعتماد نہیں کرتے، میں کرتا ہوں،

(۲۵) ۱۔ آپ کا دعویٰ یہ ہو، کہ آپ حواس پر اعتماد کرتے ہیں، اور آپ کو اس پر ناز ہے، کہ آپ کو عامۃ الناس کی ہم خیالی حاصل ہو، آپ کے خیال کے مطابق اصل ماہیت اشیا حواس سے دریافت ہوتی ہو، لیکن پھر آخر اختلافات کیونکر پیدا ہوتے ہیں؟ اور کیوں نہیں ایک شکل و دیگر صفات محسوسہ ہمیشہ، اور ہر طریقہ سے ایک ہی حال پر ادراک میں آتی ہیں؟ اور کیوں ہم کسی جسم کے بہتر شاہدہ کے لئے خوردبین استعمال کرتے ہیں، اگر خالی نگاہ سے دیکھنے میں بھی وہ اسی طرح معلوم ہو سکتا ہے؟

ن۔ اصل یہ ہو، کہ جس شے کو ہم چھوتے ہیں، وہ بعینہ وہ نہیں ہوتی، جسے ہم دیکھتے ہیں اور جوشے خوردبین سے سوائے میں آتی ہو، وہ بعینہ وہ نہیں ہوتی جسے ہم خالی نگاہ سے دیکھتے ہیں،

لیکن اگر ہر چیز کی تفریق کی بنا پر ایک جدید نوع یا فرد قرار دی جائے تو تعداد انساں اس قدر
 کثیر ہو جائیگی کہ زبان متعل ہی نہ ہو سکے گی اس وقت اور اس طرح کی دوسری دقتوں سے
 جو ذرا سے غور کرنے پر نمایاں ہو جاتی ہیں بچنے کے لئے لوگ متعدد تصورات کو جو مختلف
 حواس سے علم میں آتے ہیں یا ایک ہی حس سے مختلف اوقات یا مختلف حالات میں
 ہوتے ہیں مگر جن میں باہم کسی طرح کا ربط زمانی یا مکانی ہوتا ہو یکجا کر لیتے ہیں اور
 ان سب کو ایک ہی تسمیہ کے تحت میں لا کر انھیں ایک ہی شے سمجھتے ہیں اس سے
 نتیجہ نکلا کہ جب اپنی ایک دیکھی ہوئی چیز کی جانچ میں اپنے دوسرے حواس سے کرنے لگنا
 ہوں تو اسکا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ جس شے کو میں دیکھ چکا ہوں اسکا بہتر علم حاصل کر د
 ایک حس کا مدد رک دوسرے حواس سے ادراک میں آ ہی نہیں سکتا اس طرح جب میں
 خوردبین سے دیکھتا ہوں تو اسکا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ جو شے میں نے خالی آنکھ سے دیکھی
 تھی اسکا بہتر علم حاصل کروں شیشہ سے ادراک کیا ہوا مدد رک خالی آنکھ کی مدد رک
 سے بالکل مختلف ہوتا ہو اور اصل ان دونوں صورتوں میں مقصد صرف یہ ہوتا ہو کہ تصورات
 کے باہمی ربط کا علم ہو اور جس شخص کو جس قدر زائد ربط تصورات کا علم ہوتا ہو اس قدر
 وہ ماہیت اشیاء کا زیادہ عالم سمجھا جاتا ہو پس جب ہمارے تصورات تغیر پذیر ہیں
 اور ہمارے حواس ہر حالت میں ایک ہی شے سے متاثر نہیں ہوتے تو آپکا اعتراض
 کہاں باقی رہتا ہو؟ اور اس صورت واقعہ سے یہ نتیجہ تو بہر حال نہیں نکل سکتا کہ حواس
 ناقابل اعتماد ہیں یا یہ کہ وہ باہم یا کسی اور شے کی نسبت سے متناقض ہیں تا وقتیکہ
 آپکا وہ دہم نہ تسلیم کر لیا جائے کہ ہر شے کی ایک واحد غیر متغیر و ناقابل ادراک حقیقی

ماہیت ہوتی ہو، اور اس وہم کی بنیاد میرے نزدیک عام محاورہ کے صحیح مفہوم نہ سمجھنے پر
 ہو، جس میں متعدد جداگانہ تصورات کو نفس کے سامنے کی ایک متحد شے کی حیثیت سے ظاہر کیا جاتا ہو، بلکہ
 میرا خیال تو یہ ہو کہ فلاسفہ کی اکثر غلط فہمیوں کی بنیاد یہی ہو، یعنی انھوں نے اپنے نظریات
 کی بنا، مفاد ہم پر نہیں، بلکہ الفاظ پر رکھی، اور ظاہر ہو کہ یہ الفاظ عامۃ الناس کے وضع کردہ
 ہیں، جو محض روزانہ زندگی میں کاربر آری و سہولت کے غرض سے وضع کیے گئے ہیں،
 نہ کسی فلسفیانہ مقصد کو پیش نظر رکھ کر،

۱۔ میں آپ کا مطلب سمجھ گیا،

(۲۶)۔ آپ کے خیال کے مطابق، جو تصورات ہمیں حواس سے ادراک ہوتے ہیں، وہ اشیاء
 حقیقی نہیں، بلکہ انکے عکس، یا انکی نقلین ہوتی ہیں، اسیلئے ہمارا علم بھی اسی حد تک حقیقی
 ہو سکتا ہو، جس حد تک ہمارے تصورات ان اصلوں کی صحیح نقلین ہوتی ہیں، لیکن چونکہ
 آپ کی یہ مفروضہ اصلین بجائے خود مہول ہوتی ہیں، یہ کہنا بالکل ناممکن ہو کہ ہمارے
 تصورات کس حد تک ان سے مماثل ہیں، بلکہ یہ بھی کہ آیا کچھ بھی مماثلت رکھتے ہیں، اس
 بنا پر ہمیں یقین ہو ہی نہیں سکتا، کہ ہم کچھ بھی علم حقیقی رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں چونکہ ہمارے
 تصورات برابر متغیر ہوتے ہیں، درآنحالیکہ آپ کی وہ مفروضہ اشیاء حقیقی غیر متغیر رہتی ہیں، یہ
 ظاہر ہو کہ سب تصورات صحیح نہیں ہو سکتے، یا کم از کم یہ کہ اگر بعض صحیح اور بعض غلط ہوتے
 ہیں تو بھی ہمارے پاس انکے درمیان تفریق و امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں، اس سے ہمارے
 شک و تذبذب کو اور ترقی ہوتی ہو، پھر مزید غور سے یہ بھی معلوم ہوتا ہو کہ یہ ہم کسی طرح
 خیال نہیں کر سکتے، کہ تصویر یا کوئی شے مماثل تصور کیونکر نفس سے خارج، اپنا وجود
 رکھ سکتی ہے۔ اور اس سے پھر یہ ذہن میں کسی طرح نہیں آتا، کہ کائنات میں کوئی

حقیقی شے کیونکر موجود ہو سکتی ہو نتیجہ ان سب باتوں کا یہ ہوتا ہے کہ ہم انتہائی تشکیک کے الجھاؤ میں پھنس کر رہ جاتے ہیں۔ اب میں آپ سے چار سوال کرنا ہوں پہلا یہ کہ آیا آپ کے تصورات کا انتساب غیر مد رک قائم بالذات جو اہر کی جانب بہ حیثیت صلوت کے کرنا، اس ساری تشکیک کا اصلی ماخذ ہو یا نہیں؟ دوسرا یہ کہ آپ کو ان مجہول اصولوں کا علم، عقل یا حواس کس ذریعہ سے ہوتا ہے؟ اور اگر ان دونوں طریقوں سے نہیں ہوتا، تو ان کے وجود کو تسلیم کیے جانا ایک امر لغو ہو یا نہیں؟ تیسرا سوال یہ ہے کہ آیا کافی غور کے بعد آپ کے ذہن میں ”جو اہر غیر مد رک کے وجود مطلق و خارجی“ کا کوئی مفہوم تخیل پیدا ہوتا ہے؟ آخری سوال یہ ہے کہ آیا مقدمات کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ سب سے زیادہ قرین عقل نہیں کہ نظریہ تسلیم کی متابعت کی جائے اپنے حواس پر اعتماد کیا جائے مجہول الحال ماہیتوں اور ہیولی کا تخیل دور کر دیا جائے، اور عامۃ الناس کے ہم آہنگ ہو کر ان حقیقی جزو کا وجود تسلیم کر لیا جائے جو حواس سے ادراک میں آتے ہیں؟

(۲۷) ۱۔ سر دست ان سوالات کا جواب تو میں نہیں دیتا مجھے دیکھنا یہ ہے کہ آئندہ مشکلات کا حل آپ کیونکر کرتے ہیں، یہ فرمائیے کہ ایک شخص کے حواس جن مد رک کا ادراک کرتے ہیں، کیا وہ اس طرح دوسروں کے ادراک میں نہیں آتے؟ یہاں اگر سو آدمی اور ہوں، تو وہ بھی باغ، درختوں اور پھولوں کو اس طرح دیکھیں گے جیسے میں دیکھ رہا ہوں، لیکن یہ اشتراک و توافق ان تصورات میں نہیں باقی رہتا، جو میں اپنے تخیل میں پیدا کرتا ہوں، کیا یہ شے، مد رکات اول الذکر و آخر الذکر میں تفریق نہیں پیدا کر دیتی؟ ن۔ بیشک پیدا کر دیتی ہے، اور میں نے تو کبھی مد رکات حسی و خیالی کی تفریق سے انکار نہیں کیا، لیکن آپ اس سے ثابت کیا کرنا چاہتے ہیں؟ آپ یہ تو بہر حال

نہیں کہہ سکتے، کہ چونکہ اشیاء محسوسہ کا ادراک بہت سے لوگ کرتے ہیں، اس لیے وہ غیر مُرَدک ہیں (۱۲۸)۔ ہاں اس سے تو کوئی اعتراض نہیں پیدا ہوتا، لیکن ایک دوسری بات نکلتی ہے کہ کچھ تو یہی خیال ہوتا ہے کہ جو اس سے ہر صورت تصورات موجود فی النفس کا ادراک ہوتا ہے؟
ن۔ بیشک،

۱۔ لیکن وہی تصور جو میرے ذہن میں ہو، ظاہر ہو کہ آپ کی کسی اور کے ذہن میں نہیں ہو سکتا، تو کیا اس سے نتیجہ نہیں نکلتا کہ دو آدمی ایک ہی چیز کو نہیں دیکھ سکتے؟ اور اس سے بڑھ کر مستبعد کیا شے ہو سکتی ہے؟

ن۔ اگر لفظ "ایک ہی" سے عام بول چال دلی مراد لی جائے، تو یہ یقینی ہو اور سیر اصول کے ذرا بھی منافی نہیں کہ مختلف اشخاص ایک ہی شے کا ادراک کرتے ہیں یا یہ کہ ایک ہی شے یا تصور کا ادراک مختلف نفوس میں ہوتا ہو، الفاظ تو لوگوں کے من گڑبست ہیں اور چونکہ لوگ "وہی" کے استعمال کے ہر اس موقع پر عادی ہو گئے ہیں، جہاں کوئی فرق ادراک میں نہیں آتا، اور میں اُن کے مُدِرکات میں کوئی تغیر کرنا نہیں چاہتا، اس لیے لوگ جس طرح بیشتر سے کہتے چلے آئے ہیں کہ کئی آدمیوں نے وہی شے دیکھی، اس طرح آئندہ بھی اس فہم کا استعمال جاری رہیگا، بغیر راست بیانی اور محاورہ زبان سے انحراف کیے، لیکن اگر وہی "کا لفظ فلاسفہ کی اصطلاح میں لیا جائے، جو اس میں اشتراک و کیسانیت کا فلسفیانہ مفہوم بھی شامل کرتے ہیں، تو انکی تعریفات مختلفہ کے لحاظ سے اس لیے کہ فلسفیانہ کیسانیت کی کوئی تعریف ان کے ہاں خود مسلم و متفق علیہ نہیں، مختلف اشخاص کے لیے ایک ہی شے کا ادراک ممکن بھی ہو اور ناممکن بھی۔ لیکن خیر یہ مسئلہ چنداں اہم ہے بھی نہیں، کہ فلاسفہ "وہی" کا اطلاق کس شے پر کریں گے، فرض کیجیے، چند متحد القوی افراد کسی جگہ مجتمع ہیں، جو اس سے یکساں طور پر متاثر

ہوتے ہیں اور جہزبان کے استعمال سے بالکل ناواقف ہیں ظاہر ہے کہ ان لوگوں کے ادراکات بالکل متحد ہونگے یہ بے شبہ ممکن ہے کہ گفتگو کے وقت بعض لوگ شے مدکر کہ کی یکسانیت کے لحاظ سے اس کے ادراکات کو "ایک ہی" شے سے تعبیر کریں اور بعض لوگ اشخاص مدکر کے اختلاف و تعدد کی بنا پر ادراکات کو اشیاء مختلفہ سے موسوم کریں؟ لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ یہ سارا اختلاف محض لفظی نہیں؟ یعنی صرف اس امر کا کہ جو کچھ مختلف اشخاص نے دیکھا ہے اس لفظ پر ایک ہی "یا وہی" کا اطلاق ہو سکتا ہے یا نہیں؟ درایک دوسری مثال یہ فرض کیجئے کہ ایک مکان ہے جسکی ظاہری شکل بدستور ہے مگر جس کے تمام کمر و مسار کر کے از سر نو تعمیر کیے گئے ہیں، اب آپ اسپر مصر ہیں کہ یہ "وہی" قدیم مکان ہے اور میں کہتا ہوں کہ نہیں "یہ وہی" نہیں، بلکہ ایک نیا مکان ہے، لیکن کیا یہ این اختلاف لفظی میرے آپ کے خیالات اصل مکان کے متعلق متحد نہیں؟ اور یہ نزاع تائید لفظی نہیں؟ اگر آپ اس کے متعلق یہ کہئے کہ اختلاف لفظی ہی نہیں بلکہ معنوی بھی ہے اس لئے کہ میں نے مکان کی عینیت کا تصور مجرہ اس پر اضافہ کر دیا ہے اور آپ نے ایسا نہیں کیا تو میں یہ عرض کروں گا کہ میں تصور مجرہ عینیت کے مفہوم ہی سے نا آشنا ہوں بلکہ آپ سے یہ گزارش کرتا ہوں کہ (میں تو میں) خود آپ اسکا کیا مفہوم سمجھتے ہیں؟۔۔۔ کیون آپ ساکت کیون ہیں؟ کیا آپ اب بھی اس سے مطمئن نہیں کہ لوگ جو وحدت و کثرت عینیت و تعدد میں اس قدر جھگڑتے ہیں اسکی بنیاد تائید اختلاف الفاظ و اسرار پر ہے نہ کہ کسی رئے و خیال کی معنوی تفریق پر؟ اچھا، ایک اور بات پر بھی تو خیال کیجئے، مادہ کا وجود مسلم ہو یا نہ ہو، مابعد فیہ سے تو اسے کوئی تعلق ہی نہیں، یہ تو مادیوں کو بھی تسلیم ہے کہ ہم جو اس سے براہ راست جو کچھ ادراک کرتے ہیں وہ تصورات ہی ہوتے ہیں

اسیے آپکا اعتراض کہ کوئی دو شخص بعینہ ایک ہی شے نہیں دیکھتے، جس طرح میرے مقابلہ میں ہر سطح ماوین پر بھی وارد ہوتا ہے،

(۲۹) ۱۔ یہ سچ ہو۔ مگر وہ لوگ خارج مین ایک اصل بھی تو تسلیم کرتے ہیں (جسکی یہ سب تصورات نقلین مین اور) جسکی جانب وہ ان تصورات کو جمع کر کے گویا اصل حقیقت کا ادراک کر لیتے ہیں۔

ف۔ اس نقل و اصل کے مسئلہ کا تو ابطال ہو چکا ہو۔ لیکن اس سے قطع نظر کر کے آپ ایک خارجی اصل کا جو دیرے مسئلہ کی بنا پر بھی تو فرض کر سکتے ہیں اور گو ظاہر ہو کہ یہ خارج صرف آپکے نفس سے ہو گا، نہ کہ اُس محیط کل نفس سے خارج، جو تمام اشیاء کا حامل ہو تا ہم عینیت کے لحاظ سے اسے خارجی ہی سمجھنا چاہیے اور آپ بھی یقیناً ایسا ہی سمجھتے ہو گے، ۱۔ ان اب تو یہ پوری طرح میری سمجھ میں آ گیا، کہ یا تو اس اعتراض کی کوئی اہمیت ہی نہیں، اور یا اگر ہو تو دونوں صورتوں میں مساوی ہے۔

ف۔ اور جو اعتراض دو متناقض مسائل پر یکساں وارد ہوتا ہو، اس سے کسی کے خلاف استدلال نہیں ہو سکتا۔

(۳۰) ۱۔ یہ تو ٹھیک ہی، لیکن بہر حال اگر تشکیک کے خلاف آپکے تمام دلائل کا خلاصہ کیا جائے، تو صرف اس قدر نکلتا ہو، کہ ”ہمیں اس امر کا یقین ہو کہ ہم واقعتہً دیکھتے“ سننے، اور چھوتے ہیں، یا یہ الفاظ دیگر تسامات محسوسہ سے متاثر ہوتے ہیں۔“

ف۔ لیکن اس سے زیادہ اور چاہیے کیا؟ مین اس سامنے والے پھل کو دیکھتا ہوں، چھوتا ہوں، چکھتا ہوں، اور چونکہ مجھے یقین ہو، کہ کسی معدوم شے کو مین دیکھ چھو

اور چکھ نہیں سکتا، اسلئے اس پھل کا وجود یقینی سمجھتا ہوں، اگر اس پھل سے آپ نرمی طراوت، سُرخ، تیزی کے تمام احساسات حذف کرتے ہیں، تو آپ خود اس پھل کو معدوم کیے دیتے ہیں، یہ پھل ان حسیات سے علیحدہ کوئی وجود ہی نہیں رکھتا، اسی لیے میں کہتا ہوں، کہ پھل مجموعہ ہوا رسامات محسوسہ، یا تصوراتِ مدِ رک بہ جو اس مختلفہ کا اور ان تصورات کے مجموعہ کو ایک نام اسلئے دیدیا گیا ہے کہ یہ تجربہ بین ہمیشہ کجا آئے ہیں، مثلاً جس وقت کام و دہن کو ایک خاص قسم کا ذائقہ محسوس ہوا اُسی وقت بصارتِ سُرخ رنگ محسوس ہوا، لامسہ کو نرمی و گولائی وغیرہ کا احساس ہوا۔ اب جب میں اس پھل کو دیکھتا، چھوتا، اور چکھتا ہوں، تو مجھے مختلف طریقوں پر اس کے وجود یا اسکی حقیقت کا علم ہوتا ہے، گویا اسکی حقیقت ان حسیات کے علاوہ کوئی معنی ہی نہیں رکھتی، لیکن اگر اس پھل سے آپکی مُراد کسی نامعلوم ہستی سے ہے، اور اس کے وجود سے اسکی مدِ رکیت کے علاوہ کوئی اور شے تو اس صورت میں بے شبہ میں یا آپ یا کوئی بھی اس کے وجود کا یقین نہیں رکھ سکتا،

(اسم) ۱۔ لیکن اگر میں نفس کے اندر اشیاء محسوسہ کے وجود کے خلاف وہی دلائل

لاؤں جو آپ بیہولی کے اندر انکے وجود کے برخلاف لائے تھے، تو؟

ف۔ پہلے آپ اپنے دلائل تو لائیے، پھر میں جواب عرض کروں،

۱۔ نفس متدبہ یا غیر متدبہ؟

ف۔ قطعاً غیر متدبہ؟

۱۔ اور آپ یہ مانتے ہیں کہ جو چیزیں آپ کے اندر اک میں آتی ہیں، وہ آپکی نفس میں ہیں؟

ن۔ بیشک۔

۱۔ اور آپ ارسانات محسوس کو بھی مانتے ہیں؟

ن۔ مانتا ہوں

۱۔ اب یہ فرمائیے کہ آپ کے نفس میں ان تمام عمارات و شجائر کے وجود کی جگہ کہاں سے آئی؟ کیا اشیاء مند کا ظرف کوئی غیر مند شے بن سکتی ہو؟ یا ہم یہ خیال کریں کہ یہ ارسانات اسی شے پر بنتے ہیں جو صلابت سے معری ہو؟ آپ یہ تو بہر حال کہہ ہی نہیں سکتے کہ اشیاء کا وجود آپ کے نفس میں ایسا ہی ہے جیسے کتابوں کا وجود آپ کے کتخانہ میں ہو یا یہ کہ اشیاء کے نقوش پر ایسے ترسم ہوتے ہیں جیسے موم پر ہر کے حروف منقش ہوتے ہیں (اور جب یہ نہیں تو) پھر نفس میں ان کے وجود کے کیا معنی ہیں؟ ان سوالات کا جواب اگر آپ دے سکیں تو میں بھی ان تمام اعتراضات کو دفع کر سکتا ہوں جو آپ نے میرے مسئلہ ہیولی پر کیئے تھے

ن۔ دیکھیے، میں جب یہ کہتا ہوں کہ اشیاء نفس میں موجود ہیں یا عواس پر نقش ہوتی ہیں تو میرا یہ مطلب کبھی بھی نہیں ہوتا کہ ٹھٹھ لفظی معنی میں اجسام کسی مقام پر متکثر ہوتے ہیں یا موم پر کس طرح منقش ہوتے ہیں بلکہ میرا منشا صرف یہ ہوتا ہے کہ نفس انکا ادراک احاطہ کرتا ہو۔ اور یہ ہوتا ہی خواہج ہی یعنی نفس سے علیحدہ کسی شے سے آپ کے شبہ کا تو یہ جواب ہو گیا لیکن میں نہیں جانتا کہ اس سے آپ کے ایک غیر مذکر ہیولی کے وجود کی کیونکر تائید ہو سکتی ہے (۱۳۲)۔ ہاں اگر آپ کا صرف اتنا ہی مفہوم ہو تو مجھے واقعی کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، لیکن میرے خیال میں آپ یہ مفہوم قرار دینے میں محاورہ عام سے ہٹ گئے۔

ن۔ ایک ذرہ نہیں عام بول چال نے اچھی طرح اسکے جواز کا فتویٰ دیدیا ہے اور فلسفی تو علیٰ عموم برابر فہم کی مد رکات براہ راست کو اشیاء موجود فی نفس کہتے ہیں اور

یہ کوئی استثنائی مثال نہیں، عام گفتگو میں ہم اعمال ذہنی کے لیے نہایت کثرت سے اشیاء محسوسہ کے الفاظ مستعار لیکر استعمال کرتے ہیں، اخذ انعکاس وغیرہ بیہوشیوں الفاظ ایسے ہیں، جب وہ اعمال ذہنی کے متعلق استعمال کیے جاتے ہیں، تو کوئی بھی اُن کے ٹھیکہ لفظی معنی نہیں لیتا،

(۳۳) ۱۔ اچھا اس باب میں تو میں مطمئن ہو گیا، لیکن ابھی ایک اور قوی اعتراض باقی ہے، جس کا میں نہیں جانتا کہ آپ کے پاس کوئی جواب ہوگا، اور یہ اعتراض اس درجہ اہم ہے، کہ بالفرض آپ اور سب اعتراضات کے جواب دے بھی دیں، اور صرف یہی ایک باقی رہ جائے، تو بھی میں آپ سے قائل نہیں ہوں گا،

ف۔ ذرا میں اس عظیم الشان اعتراض کو سنوں تو

۱۔ ہماری کتاب مقدس میں آفریش کا جو بیان ہے، وہ آپ کے خیال سے بالکل متناقض ہے، موسیٰ آفریش کا ذکر کرتے ہیں، یہ آفریش کس شے کی تھی؟ تصورات کی؟ نہیں ہرگز نہیں بلکہ اشیاء کی، اشیاء حقیقی کی، جو اہرادی کی، آپ اپنے اصول سے اگر اسے تطبیق دے سکیں، تو البتہ ممکن ہے کہ میں آپ کا ہم خیال ہو جاؤں،

ف۔ موسیٰ تو آفتاب، ماہتاب، ستارے، بروجر، نباتات و حیوانات کا ذکر کرتے ہیں، میں اس کا پوری طرح قائل ہوں، کہ ان کا وجود حقیقی ہے، اور یہ سب خدا کے آفریہ ہیں، تصورات سے اگر آپ ذہن کے محض منظونات و توہمات مراد لیتے ہیں، تو یقیناً اُن چیزوں کو تصورات نہیں کہہ سکتے، لیکن اگر تصورات سے فہم کے مددکات براہ راست، یا اشیاء محسوسہ مقصود ہیں، جن کا وجود ہی نفس سے خارج یا حالت غیر مدرکیت میں نہیں، تو یہ اشیاء تصورات ہی ہیں،

لیکن یہ امر چند اہم ہو بھی نہیں کہ آپ انھیں تصورات سے موسوم کر میں یا نہ کر میں۔ یہ محض ایک لفظی نزاع ہو، نام آپ جو کچھ بھی چاہیں رکھیں، لیکن اس سے حقیقت یعنی اشیاء کے وجود واقعی پر کوئی اثر نہیں پڑتا، ہمارے روزمرہ میں بے شبہ مذاکات حواس کو تصورات نہیں اشیاء کہتے ہیں، آپ کا جی چاہئے، آپ بھی اسی اصطلاح کو برقرار رکھیے، مجھے اس سے ذرا بھی اختلاف نہیں، بشرطیکہ آپ انکے لئے کوئی مستقل بالذات و خارجی وجود نہ فرض کیجیے۔ آفریش کا میں پورا قائل ہوں، ہاں آفریش اشیاء بلکہ آفریش اشیاء حقیقی کا۔ اور جیسا کہ میں نے ابھی عرض کیا، یہ میرے اصول کے ذرا بھی منافی نہیں، اور اس سے پیشتر جو کچھ بارہا عرض کیا ہو، اگر وہ آپ کے ذہن میں ہوتا تو اسی کی بنا پر آپ کو اتنا سمجھ لینا چاہیئے تھا۔ رہا جو ہر مادی و خارجی کا وجود تو آپ فرمائیے، کہ موسیٰ نے اسکی کہاں تصریح کی ہو، اور بالفرض توریت یا کسی دوسری الہامی کتاب میں اسکی تصریح ہو بھی، تو بھی اسکا بار ثبوت آپ ہی پر رہیگا کہ یہ الفاظ اپنے عام مفہوم، یعنی محسوسات کے معنی میں نہیں، بلکہ غلارہ کی اصطلاح معنی، یعنی ایک جہول الماہیت قائم بالذات، ہستی کے مفہوم میں استعمال ہوئے ہیں، جب آپ ان تمام باتوں کو ثابت کر دکھائیگے، اس کے بعد ہی، نہ کہ اس سے پیشتر آپ کو اس باب میں توریت سے استناد کا حق ہو سکتا ہے،

(۴۴) ۱۔ یہ مسئلہ کوئی بحث و استدلال کا نہیں، اسکا فیصلہ آپ کو محض اپنے وجدان و ضمیر کے فتویٰ پر کرنا چاہیئے، کیا آپ کا یہ واقعی خیال ہو، کہ توریت کے بیان آفریش اور آپ کے خیالات میں کوئی تناقض و تعارض نہیں،

ن۔ کتاب نمون (پیدائش) کے باب اول کے جتنے مفاہیم نکلتے ہیں، اگر وہ سب میرے اصول پر اس قدر چسپان ہوتے ہیں، جتنے کسی اور اصول پر تو یقیناً میرے عقائد اور

توریت کے بیان میں کوئی تناقض نہیں قرار دیا جاسکتا، لیکن میرا خیال تو یہ ہے کہ مجرمین کے عقائد کے اور توریت کے بیان کی کوئی تعبیر و تفسیر درست ہی نہیں، آپ تسلیم کر چکے ہیں کہ ارواح کے علاوہ جو کچھ ہو تصورات ہی ہیں، ظاہر ہے کہ میں انکا منکر نہیں، اور آپ انکے وجود خارجی کے قائل نہیں،

۱۔ ذرا اسے اور کھولیں،

ف۔ فرض کیجئے کہ میں آفرینش کائنات کے وقت موجود ہوتا، تو میں اشیاء کی تخلیق، یعنی انکی مدد رکبت کو اسی ترتیب سے دیکھتا، جس طرح وہ توریت میں مذکور ہے، میرا ہمیشہ یہ ہے کہ بیان آفرینش پر ایمان رہا ہے، اور نہ اب میں اس میں تغیر و تزلزل کی کوئی وجہ پاتا ہوں، حیات اشیاء کے آغاز و انجام کا جب کبھی ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے خدا کا نہیں، بلکہ انکی حیات مخلوقات کا آغاز و انجام مراد ہوتا ہے، تمام اشیاء خدا کے علم ازلی میں ہیں، جسکے معنی یہ ہیں کہ سب کا وجود خدا کے نفس میں ہے، یہی اشیاء، جو پیشتر مخلوق کے لئے غیر مدد رک تھیں، جب حکم ایزدی اول اول مخلوقات کے لئے مدد رک ہوتی ہیں، تو مخلوقات کے لئے ان کی زندگی گویا اسی وقت سے شروع ہوتی ہے، میں توریت کا بیان آفرینش پڑھ کر صرت یہ مطلب نکال سکتا ہوں، کہ کائنات کے مختلف اجزاء یکبارگی نہیں، بلکہ تدریجاً، محدود و روحان کے لئے مدد رک ہوئے، جسکے قوی انکے متناسب تھے، میرے نزدیک تو کتاب مقدس کے بیان آفرینش کا ٹھیکہ اور صریحی مفہوم بس یہی ہے، جس میں آپکے وجود قائم بالذات محل آئے، وہی وہی کاکہین نام و نشان تک نہیں آتا، اور مزید تلاش و تحقیقات کے بعد تو میرے خیال میں اکثر تسلیم الفطرت و دیانت دار شخص جو اس بیان آفرینش پر ایمان رکھتے ہیں، میرے ہی ہم خیال نکلیں گے،

(۳۵) ۱۔ لیکن آپ نے اس پر غور نہیں کیا کہ آپ کے خیال کے مطابق ابتدا میں مخلوقات کا وجود صرف اضافی، اور اس لیے مشروط رہ جاتا ہو، یعنی جب آپ ان کے وجود کو انکی مدد کرتے ہوئے کا مراد سمجھتے ہیں، تو لامحالہ ان کا وجود افرادِ مدد رکھ پر مبنی و مشروط ہو، جنکے بغیر ان کا وجود ہو ہی نہیں سکتا، اور اسکے منی یہ ہیں کہ انسان سے پہلے بھیاں جنر و نکا وجود ممکن نہیں درآتا بلکہ یہ صاف ارشاداتِ تورات کے خلاف ہے؟

ف۔ اس کے جواب میں پہلی گزارش تو یہ ہو کہ افرادِ مدد رکھ انسان کے علاوہ دوسری ذی روح مخلوق ہستیاں بھی ہو سکتی ہیں، اور یہ بالکل ممکن ہو کہ انسان کی پیدائش سے قبل مخلوقات کا وجود دوسری ذی روح مخلوقات کے نفوس میں ہو، اس لیے تا وقتیکہ آپ یہ ثابت کر دیجیے کہ انسان سے پیشتر کوئی ذی روح محدود ہستی نہیں خلق ہوئی تھی، میرے دعوے اور تورات کے ارشاد میں آپ کوئی تناقض نہیں بتا سکتے، دوسری گزارش یہ ہو کہ آفرینش کے تصور کرنے ہی کی صورت میں ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ ایک غیر مبنی قوت نے ایک سنسنیل بیابان میں جہاں کوئی موجود نہ تھا، نباتات کا ہر قسم کا ذخیرہ پیدا کروایا، اور یہ تشریح میرے اصول کے عین مطابق ہو، کیونکہ اس سے آپ کسی شے محسوس یا تصور سے محروم نہیں ہوئے جاتے، بلکہ یہی تشریح انسان کی فطرتِ سادہ و سلیم کے بالکل موافق ہو، اسی سے خدا کی ذات پر تمام موجودات کا مدار بھی ظاہر ہوتا ہو، اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو کہ ایک ہم مذہبی عقیدہ سے انسان میں تو وضع و انکسار، صبر و شکر، اور اپنے خالق کی جانب سے جو رضائے توکل کے جذبات پیدا ہونے چاہیے، وہ اسی سے پیدا ہوتے ہیں، پھر اسکے سوا اس طریق تصور میں یعنی الفاظ سے الگ کر کے محض اشیاء کے تصور میں اس وہم کی بھی کہیں گنجائش نہیں رہ جاتی، جسے آپ وجودِ مطلق کی واقعیت سے موسوم کرتے ہیں، ان الفاظ و مصطلحات کے

چکرین پڑ کر آپ جتنا طوفان بھی چاہئے، برپا کر لیجئے، لیکن اس سے محض بحث کو بے نتیجہ طوالت ہوگی، میں بہ منت عرض کرتا ہوں، کہ آپ اپنے دعاوی پر پھر غور کیجئے، اور دیکھیے کہ یہ الفاظ محل و بے معنی ہیں یا نہیں؟

(۳۶) ۱۔ اچھا اسے میں نے بھی تسلیم کر لیا، لیکن یہ تو فرمائیے، کہ جب تمام اشیاء و محسوسہ کا وجود، نفس میں انکے پائے جانے کے مرادف ہو، اور خدا کے نفس میں ازل سے ہر شے موجود ہو، تو کیا اسکا مطلب، آپ کے اصول کے لحاظ سے یہ نہیں نکلتا، کہ سب کا وجود بھی قدیم ازلی ہو؟ لیکن جو شے قدیم ہو، اسکی کسی وقت تخلیق کیا معنی؟ یہ تو بہت ہی کھلی ہوئی بات ہے،
ف۔ آپ یہ مانتے ہیں، کہ خدا کا علم اشیاء قدیم ہے؟

۱۔ مانتا ہوں،

ف۔ گویا عقل باری میں انکا وجود قدیم ہے؟

۱۔ یہ بھی سہی،

ف۔ بس تو آپ بھی اسکے قائل ہیں کہ عقل باری کے لئے کوئی شے حادث و مخلوق نہیں ہم میں آپ میں اختلاف ہی کیا ہے؟

۱۔ تو پھر عقیدہ آفرینش سے کیا مراد ہے؟

ف۔ تخلیق و آفرینش، حقیقت، تا مگر ہم محدث و مخلوق (ہستیوں کے لئے ہو) وقت تخلیق کا منشا صرف اسقدر ہو، کہ ایک خاص وقت پر خدا نے چاہا، کہ اشیاء جو اسکے علم و ادراک میں ہمیشہ سے تھیں (ہمارے ادراک میں آنے لگیں، اور اسکے لئے اُس نے ایک خاص نظم و ترتیب بھی مقرر کر دی جسے ہم ابھی اصطلاح میں قوانین فطرت سے موسوم کرتے ہیں۔ اب اسے

چاہے جو اضافی کیے، وجود مشروط کیے، یا جو چاہیے، بہر حال جسوقت تک یہ موسوی تاریخ
 آفرینش کی سب سے زیادہ صریح، صاف، اور ٹھیکہ تعبیر کا کام دیتی ہو، جسوقت تک اس عقیدہ
 کے مذہبی پہلوؤں کو یہ تسکین دیتی ہو، جسوقت تک اسکے بجائے کوئی دوسری تعبیر و
 تفسیر نہیں پیدا ہوتی، ہمیں اس سے انکار کی کوئی وجہ ہی نہیں ہو سکتی، ان اگر کوئی وجہ
 اس سے انکار کی ہے تو صرف وہی مضحک مشککہ تحریک جو ہر شے کو ہل و না قابل فہم دیکھنا
 چاہتی ہو، اور پھر اس سے انکار کر کے آپ خدا کی عظمت و برتری کا بھی کوئی پہلو نہیں نکال سکتے
 اسلئے کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ کائنات مادی کا نفس خالق و نفس مخلوقات سے خارج
 ایک مستقل و قائم بالذات وجود ہو، تو پھر خدا کی عظمت و عالم الغیبی، یا ہر شے کی اس سے
 محتاجی کہاں باقی رہ جاتی ہو؟ خدا کی عظمت میں اضافہ کیا معنی، یہ تو عین اسکی توہین
 کا باعث ہوگا،

(۱۲۴)۔ لیکن آپ نے یہ جو فرمایا، کہ خدا نے اشیاء کو مدد رک بٹایا، تو اسکی دو ہی صورتیں
 ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ خدا نے اپنے اس حکم کا نفاذ ابتدا ہی سے کیا، یا یہ کہ ایک خاص
 وقت پر اسے حکم کے نفاذ کا خیال آیا اگر پہلی شق صحیح ہو، تو محدود ہستیوں میں تخلیق و آفرینش
 کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا (یعنی موجودات کا قدیم ہونا لازم آتا ہو) اور اگر دوسری
 شق اختیار کیجیے، تو یہ ماننا پڑیگا، کہ خدا کے لئے کوئی نئی بات پیش آئی، جس سے اسہیں
 تغیر پیدا ہوا، اور یہ تغیر زیری دلیل ہو نقص کی۔

ت ذرا سوچئے، یہ کیا آپ کہہ رہے ہیں یہ اعتراض میری تعبیر کو آفرینش پر ہوا، یا نفس
 مسئلہ آفرینش پر، بلکہ ہر فعل باری پر جو قدرت کی روشنی میں دریافت ہو سکتا ہو؟ ظاہر ہو کہ

ہر عمل اپنے نوع کے لئے کسی زمانہ کو چاہتا ہو اور اسکی ابتدا بھی بہر حال ہوگی، خدا غیر محدود و ناتناہی کمالات کا جامع ہو، اسکی ذات محدود و روح کی فہم سے بالاتر ہو اسلئے اسکی توقع ہی رکھنا عبث ہو، کہ کوئی شخص عام ہیں سے کہ مادی ہو یا غیر مادی ذات باری اسکے صفات اور اسکے طریق کار کے متعلق پوری رسلے قائم کر سکے ہیں اگر آپ کو میرے اوپر کوئی اعتراض کرنا ہو، تو اسکی بنیاد اس پر نہ رکھیے کہ ذات باری کے متعلق ہمارا علم محدود و ناقص ہو، اسلئے کہ اس نقص سے تو کوئی صورت ہی بچنے کی نہیں (یہ اعتراض تو ہر شکل پر کیساں وارد ہو تا ہے بلکہ اسکی بنا میرے انکار مادہ پر رکھیے، جسے آپ نے اب تک ہاتھ تک نہیں لگایا،

(۳۸) ۱۔ خیر یہ تو میں نے تسلیم کر لیا، کہ آپ پر صرف انہیں اعتراضات کا رفع کرنا فرض ہو، جو انکار مادہ سے لازم آتے ہیں اور اسی کے ساتھ مخصوص ہیں، یہاں تک تو آپکا فرمانا بجا ہو، لیکن اسکا میں کس طرح قائل نہیں کہ آپکے عقیدہ اور عقیدہ آفرینش میں کوئی تعارض نہیں، گویہ اور بات ہو، کہ میں اس تناقض کو صحیح طور پر تباہ سکون

ف۔ مگر آپ کیا چاہتے ہیں؟ کیا میں اشیاء عالم کی دو حیثیتوں کا قائل نہیں، جن میں سے ایک تخلیقی و حادثہ ہو، اور دوسری ازلی و قدیم؟ اول الذکر حیثیت کے لحاظ سے اشیاء ایک خاص وقت میں خلق ہوئی ہیں، دوسری حیثیت کے لحاظ سے انکا وجود ازل سے خدا کے نفس میں ہو، کیا یہ خیال، علماء شریعت کی تعلیمات کے کچھ بھی منافی ہو؟ کیا مسئلہ آفرینش پر ایمان رکھنے کے لئے اسکے علاوہ بھی کسی شے کی ضرورت ہو؟ لیکن آپ کو صاف طور پر کوئی نکتہ چینی نہیں کر سکتے، تاہم اب بھی اس عقیدہ کی جانب سے اپنی بے اطمینانی کا اظہار کیے جاتے ہیں، آپکے خفیف سے خفیف شبہہ کو

مٹانے کے لیے مین ایک بات اور کہتا ہوں 'وہ یہ کہ آپ کے ذہن میں تخیل آفرینش کے پیدا
 ہونے سے متعلق دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ کسی مفہوم میں آپ کو اسکا تخیل
 ہی نہیں ہوتا ہے، اگر ایسا ہے تو آپ کو اسکے کسی خاص مفہوم سے انکار کی وجہ نہیں دوسری
 صورت یہ ہو سکتی ہے کہ آپ کے ذہن میں اسکا تخیل پیدا ہوتا ہے، اگر یہ شق صحیح ہے تو میرے
 مفہوم کے مطابق کیون تخیل نہیں پیدا ہوتا؟ اس میں کوئی شے ناقابل تخیل نہیں، اب تک
 تمام گفتگو میں آپ جس 'تخیل' و عقل کی کار فرمائی کو پورا موقع دیتے رہے ہیں اور اس
 بنا پر جو چیزیں آپ کے علم میں حواس سے براہ راست یا بالواسطہ آچکی ہیں، یا استدلال
 سے آئی ہیں، غرض جن چیزیں تک آپ کے ادراک، تخیل، و فہم کی رسائی دوسرے پہنچتی
 ہے، انکے آپ قائل ہیں، اب اگر آپ کے ذہن میں مسئلہ آفرینش کا میرے مفہوم کے علاوہ
 کسی دوسرے مفہوم میں تخیل پیدا ہوتا ہے، تو اسی قدر قابل تخیل میرا مفہوم بھی ہے،
 اور اگر آپ کا دوسرا مفہوم ناقابل تخیل ہے تو سرے سے کوئی مفہوم ہی نہیں، اور
 اسکے چھوڑ دینے میں آپ کا کوئی ہرج نہیں، بلکہ میرے نزدیک تو یہ ایک کھلی ہوئی بات
 ہے کہ وجود مادہ، یعنی ایک ایسی شے جو بجائے خود مجہول الکلیفیت و ناقابل تخیل
 ہو، تو کسی شے کے تخیل کی بنیاد ہو ہی نہیں سکتا، اور یہ سمجھانے کی ضرورت تو غالباً
 مجھے ہی نہیں، کہ جب وجود مادہ، مسئلہ آفرینش کو قابل تخیل بنانے میں معین نہیں ہوتا
 تو آفرینش کا بغیر مادہ کے ناقابل تخیل ہونا بھی انکار مادہ کے حق میں کوئی مخالف اثر
 نہیں ڈال سکتا،

۱۔ مجھے اعتراف ہے کہ اب میں آفرینش کے مسئلہ میں تقریباً مطمئن ہو گیا،

(۳۹) ت۔ میں نہیں جانتا کہ اب اطمینان کامل میں کیا کسرا باقی رہ گئی ہے، آپ بھی

کہے جاتے ہیں، کہ انکار مادہ اور توریت کے بیان آفریش میں تعارض ہو، ساتھ ہی یہ بھی اعتراف کرتے ہیں کہ اسکا کوئی ثبوت نہیں دیا جاسکتا، یہ کوئی عقل کی بات ہو؟ جب اعتراض ہی نہ معلوم ہو تو اسکا جواب کسی طرح ممکن ہو؟ خیر اس سے بھی قطع نظر کر کے آپ کا یہ خیال تو یقیناً ہوگا کہ مادیوں کے خیالات اور کتب الہامی میں کوئی تعارض نہیں؟

۱۔ بیشک میں تو یہی سمجھتا ہوں

ف۔ یہ فرمائیے کہ کتاب مقدس کے تاریخی بیانات کو انکے صاف و صریح مفہوم میں سمجھنا چاہیئے، یا بعید اور فلسفیانہ مفہوم میں؟

۱۔ یقیناً صاف و صریح مفہوم میں

ف۔ توریت میں جہاں یہ ذکر ہو کہ خدا نے بنی زمین، پانی وغیرہ کو پیدا کیا، تو کیا آپ کے خیال میں غیر فلسفی ناظرین کے ذہن میں ان الفاظ سے انھیں اشیا محسوسہ کا مفہوم نہیں پیدا ہوتا؟

۱۔ قطعاً یہی پیدا ہوتا ہے

ف۔ لیکن مادیوں کے نقطہ خیال سے جملہ تصورات و اشیا مدرك بالحواس کے وجود حقیقی کا انکار لازم آتا ہے،

۱۔ یہ تو میں پیشتر ہی تسلیم کر چکا ہوں

ف۔ تو انکے نقطہ خیال سے آفریش، اشیا محسوسہ کی نہیں ہوتی، جبکہ محض وجود اضافی ہو، بلکہ ان معلوم ہستیوں کی ہوتی جو قائم بالذات ہیں

۱۔ بیشک

ف۔ تو یہ کہیے کہ مادیوں اپنے عقائد سے متناقض دیکھا توریت کا صاف و صریح

مفہوم چھوڑتے ہیں، اور اس صاف و سادہ مطلب کے بجائے کوئی مفہوم قرار دینے لگتے ہیں جو میرے اس کے دونوں کے لیے ناقابل فہم ہے،
۱۔ اسکا تو واقعی کوئی جواب نہیں ہو سکتا،

ت۔ تو ریت میں آفریش کا ذکر ہو، مگر آفریش کس چیز کی؟ کسی نامعلوم ہستی کی؟ موقع محل کی؟ ہولی کی؟ نہیں انہیں سے کسی کی بھی نہیں، بلکہ اشیاء محسوس بالحواس کی، آپ مجھے اپنا ہم خیال بنانا چاہتے ہیں، مگر پہلے خود اپنے عقائد کی تو اس مسئلہ سے تطبیق دیجیے
۱۔ اب آپ میرے ہی حربے میرے اوپر وار کرنے لگے،

(۴۰) ت۔ اب رہا وجود مطلق یا قائم بالذات اس سے بھی بڑھ کر محل خیال کوئی اور ہو سکتا ہو؟ عقل و فہم سے اسقدر دور کہ آپ خود تسلیم کر چکے ہیں کہ کسی دوسرے مسئلہ کی تشریح تو اس سے کیا ہو سکتی ہو، خود اسی کا تخیل ذہن میں نہیں ہوتا، لیکن بہ فرض محال مادہ کا وجود ہو، اسکا وجود مطلق بھی ثابت سہی، تو بھی کیا اس سے مسئلہ آفریش کے عقیدہ کو کچھ بھی مدد پہنچتی ہو؟ مدد پہنچنا تو ایک طرف، کیا یہ واقعہ نہیں، کہ ہر زمانہ میں یہی مادیت کا خیال دہریوں اور ملحدوں کے ہاتھ میں آفریش کے خلاف سب سے زیادہ قوی حربہ رہا ہو، ایک جو جسمی کے جو نفوس مدبر کہ سے خارج، ایک مستقل ہستی رکھتا ہو، محض مشیت الہی سے دفعۃً خود بخود عدم سے وجود میں آجانے کا خیال اسقدر دور از عقل، مستبعد و محال سمجھا جاتا ہو، کہ مشاہیر قدما ہی نہیں، بلکہ حال کے متعدد سچی فلاسفہ بھی مادہ کو خدا کے ساتھ قدیم تسلیم کرتے ہیں، ان سب امور پر غور کر کے بتائیے، کہ مادیت کچھ بھی اعتقاد آفریش میں نہیں ہو سکتی ہے؟

(۴۱) ۱۔ خیر اب اس باب میں تو تسکین ہو گئی، مسئلہ آفریش والا اعتراض یہاں

آخری اعتراض تھا، اور میں اعتراف کرتا ہوں کہ آپ نے اسکا بہت کافی و شافی جواب دیدیا، اور اب مجھے کچھ کہنا نہیں کرے کیا کروں، کہ طبیعت اب بھی آپکے خیالات کو قبول کرنے میں ہچکچا رہی ہے،

ن۔ جب آدمی بغیر دلیل کسی بات پر قائم رہتا ہے، تو اسکا باعث بجز تصدب خیالات پارینہ کی پاسداری کے اور کیا ہو سکتا ہے، اور یہ میں تسلیم کرتا ہوں کہ اس حیثیت سے تعلیم یافتہ گروہ پر وجود مادہ، بہ مقابلہ انکار مادہ کے بہت قوی گرفت رکھتا ہے،

۱۔ سچ تو یہی ہے،

(۴۲) ن۔ اس ایک تصدب کے مقابلہ میں ترازو کا دوسرا پلہ بھاری کرنے کے لئے اُن مفید نتائج پر غور کیجئے، جو انکار مادہ سے مذہب و علم کو حاصل ہوتے ہیں، خدا کی ہستی، اور روح کی عصمت، مذہب کے ارکانِ عظم ہی دو ہیں، اور کیا اُن دونوں کا اس عقیدہ سے نہایت ضح و مزہ راست ثبوت نہیں ملتا؟ میں خدا سے محض علت لعلل مراد نہیں لیتا ہوں، جسکا ہمارے ذہن میں کوئی تخیل نہیں، بلکہ خدا کو اس کے اصلی و صحیح معنی میں لیتا ہوں، یعنی وہ ذات جس کی صفات روحانیت، ہمہ جانی، ربوبیت، عالم انبیبی، قدرت کاملہ، ویکلی، اسی قدر ہیں جسقدر اشیاء محسوسہ کا وجود، اور یہ (شکلکین کے مغالطات، حیلہ ساز یوں اور مصنوعی شہادت کے علیٰ (رغم) اسقدر یقینی ہے، جسقدر ہمارا ذاتی وجود، پھر آب یہ دیکھیے، کہ علوم پر اس سے کیا اثر پڑتا ہے، طبیعات میں کسقدر پیچیدگیان، کسقدر دشواریان، کسقدر تناقضات، اسی وجود مادہ کے تسلیم کرنے سے پیدا ہوتے ہیں! مادہ کے امتداد، تسلسل، قعود الاصل، تنقل، قابلیت تقسیم وغیرہ کے مختلف فیہ مباحث سے قطع نظر کر کے، کیا طبعیئین کا یہ دعویٰ نہیں، کہ جملہ اشیاء کی

جو ہم سے بہت ہی قریب ہو، جسکا علم ہمیں براہ راست ہوتا ہو، اور جو بغیر مادہ یا بے شعور علیٰ ناسوت
 کی وساطت کے ہم پر عمل کرتا رہتا ہو، انسان احکام اخلاق کا زیادہ پاس دلچاظ رکھتا ہو،
 اس فائدہ کا کوئی ذکر ہی نہیں۔ اب الہیات و مابعد الطبیعیات کو لیجئے۔ ہستی مجرد، صورت و غیر
 مادہ کی فساد آفرینی، جو ہر لطیف، جو ہر و عرض، ہیولی، صورت، مادہ کا امکان شعور، تصور، علم
 تصورات کا ماحذ روح و مادہ جیسی دو بالکل متباین چیزوں کا باہمی تفاعل، وغیرہ سیکڑوں مختلف قسم
 و لاخیل مسائل (اس ایک مسئلہ کے مان لینے سے حل ہوئے جاتے ہیں، کہ وجود صرف اشیا
 ارواح و تصورات کا ہو، یا بطرح ریاضی کے مسائل، اگر اشیا ذی امتداد کے وجود مطلق سے
 انکار کر دیا جائے، پانی ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ ان علوم کی تمام مشکلات و دشواریوں کا
 مدار امتداد متناہی کی تقسیم ناتناہی پر ہو، اور اسکا مبنی وہی مادہ کے وجود خارجی کا عقیدہ
 ہو، لیکن مختلف علوم پر علیحدہ علیحدہ گفتگو کی ضرورت بھی کیا ہو؟ کیا مشکلیں قدیم و جدید کو علم
 علوم سے جو عداوت ہو، اسکی بنیاد اسی عقیدہ پر نہیں؟ یا پھر آپ کوئی ایک ہی دلیل اشیا
 ذی جسم کے وجود حقیقی کی مخالفت یا اس عقیدہ کی موافقت میں پیش کر سکتے ہیں، جسکا مفہوم
 یہ ہو، کہ گواہیت اشیا کا علم نہیں، تاہم مادہ کا وجود مطلق و خارجی ہی انکی اصل حقیقت ہو؟
 جو اعتراضات کہ کبہ ترکی گردن کے رنگ بدلتے رہتے، یا پانی کے اندر چہرے کے خمیدہ
 دکھائی دینے کی بنا پر کیے جاتے ہیں، وہ اس عقیدے پر بالکل صحیح طور پر وارو ہوتے ہیں، لیکن
 اگر خارجی و قائم بالذات موجودات کی ہستی سے انکار کر کے حقائق اشیا کو محض تصورات
 کے مراد قرار دیا جائے، جو برابر تغیر و تبدل کرتے رہتے ہیں، بقاعدہ نہیں بلکہ ایک متعین نظام فطرت کے
 مطابق، تو یہ اور اس نوعیت کے تمام اعتراضات از خود دفع ہو جاتے ہیں، کیونکہ اسی مسئلہ کے

تسلیم کر لینے سے، وجود اشیاء میں وہ ثبات و حقیقت پیدا ہو جاتی ہو، جو تمام کارخانہ حیات کی بنیاد ہو، اور جو حقیقت کو، دواہم کی منتشر و غیر مرتب کار فرمایوں سے ممتاز کر نیوالی اصل شے ہو،

۱۔ آپ نے یہ جو تقریر کی، اس سے مجھے پورا اتفاق ہو، اور مجھے یہ اعتراض کر نہیں مطلقاً تامل نہیں، کہ مجھے آپ کا ہم خیال بنانے میں سب سے زیادہ معین یہ اس عقیدہ کے نتائج مفید ہی ہوئے، میں طبعاً آرام پسند واقع ہوا ہوں، اس عقیدہ سے مجھے بہت ہی سہولتیں حاصل ہو جائیں گی، اس ایک عدم مادیت کے تسلیم کر لینے سے واقعی کن کن مغالطات، تناقضات، نزاعات، کج احتمالیوں اور غلط فہمیوں کا خاتمہ ہو جاتا ہو،

(۴۳)۔ آپ یہ فرمائیے کہ ابھی کسی اور شے کی ضرورت باقی ہے؟ آپ یہ وعدہ فرما چکے تھے، کہ آپ اسی عقیدہ کو تسلیم کر لین گے، جو تحقیقات کے بعد فطرت تسلیم کے قریب اور تشکیک سے دور معلوم ہوگا، اور آپ آپ تسلیم کر چکے ہیں، کہ یہ بات اسی عقیدہ میں ہے، جو مادہ یا اشیاء ذی جسم کے وجود مطلق سے انکار کرتا ہو، اور پھر اس مسئلہ کا تیر متعدد طریقوں پر اور مختلف حیثیات سے ہو چکا ہے، اس کے نتائج پر غور ہو چکا ہے، اور اس کے مخالف تمام اعتراضات دور ہو چکے ہیں کیا اس سے بڑھ کر کسی مسئلہ کی صحت ثابت ہو سکتی ہے؟ کیا یہ ممکن ہو کہ اسکی صحت کے جملہ شواہد کج ہوں، اور با اینہم مسئلہ غیر صحیح ہو؟

۱۔ اس وقت تو میں تسلیم کرتا ہوں، کہ میں ہر طرح سے مطمئن ہو گیا، لیکن اسکی کیا ضمانت ہو، کہ آئندہ بھی ایسا ہی مطمئن رہوں گا، اور آگے چل کر کوئی شبہ اس میں نہ پیدا ہوگا؟

(۴۴)۔ ذرا ہر بانی کر کے یہ بتائیے کہ کیا دوسرے مسائل میں بھی آپ کا یہی دستور ہو، کہ کسی مسئلہ کے صریح ثبوت کے باوجود بھی محض اس بنا پر آپ اس کے قایل نہیں ہوتے؟

کہ ممکن ہو آئندہ چلکر اس میں کوئی شبہ نہ پڑ جائے ہیکہ مسئلہ مفادیر متباین وجود و زائید فی حقائے ریاضی سے آپ ان کے ثبوت کامل کے باوجود کبھی اس بنا پر منکر ہوتے ہیں کہ ان کے راستہ میں کچھ مشکلات ہیں؛ یا آپ کو کبھی خدا کی ربوبیت میں اسلئے تامل ہوتا ہو، کہ بعض چیزیں ایسی نکل آنا ممکن ہیں جو اس عقیدہ کے منافی ہوں؟ اس طرح عدم مادیت کے راستہ میں اگر کچھ دشواریاں آپ کو نظر آتی ہیں تو ساتھ ہی دوسری طرف اس کے قطعی و صریح ثبوت بھی تو ملتے ہیں، بہ خلاف اس کے وجود مادہ کا یہ حال ہے کہ اس کا ثبوت تو ایک بھی نہیں ملتا۔ اور اعتراضات اسپر کثرت سے اور ناقابل رفع وارد ہوتے ہیں اور پھر عدم مادیت کے راستہ میں آپ کی دشواریاں ہیں کون سی؟ کیسے سم کی بات ہے کہ آپ یہ بھی نہیں جانتے کہ وہ مشکلات کیا ہیں، اور کیونکر اس میں حایل ہوتی ہیں، صرف اتنا کہ جانتے ہیں کہ ممکن ہو آگے چلکر کچھ شبہات پیدا ہوں! اگر آپ کو میری ہنجالی سے صرف یہی غصے مانع ہو، تو آپ کو تو کبھی کسی مسئلہ پر یقین نہ کرنا چاہیے، خواہ وہ کتنا ہی بدیہی و قطعی الثبوت ہو!

۱۔ میں قایل ہو گیا

(۴۵) ا۔ آئندہ دشواریوں سے محفوظ رہنے کا علاج میں یہ بتاتا ہوں کہ آپ اس امر کو ذہن نشین کر لیجئے کہ جو اعتراض و مناقض مسائل پر کیساں وارد ہوتا ہو اسکی دونوں طرف سے کسی کے مقابلہ میں اہمیت نہیں، پس جس وقت آپ کے ذہن میں کوئی شبہ پیدا ہوتا ہو تو پہلے اس کا جواب، نظریہ مادہ میں تلاش کیجئے، الفاظ کے قریب میں نہ آئیے، اصل معانی پر غور کیجئے، اور جب یہ دیکھ لیجئے کہ مادیت میں اس کا آسان حل نہیں ملتا، تو یہ سمجھ لیجئے کہ عدم مادیت کے خلاف اس اعتراض کی کوئی وقعت نہیں، اس اصول پر اگر آپ نے شروع سے

عمل کیا ہوتا، تو بحث میں غالباً اس قدر طوالت نہ ہونے پاتی، اس لیے کہ آپ کو جتنے شبہات پیدا ہوئے، میں دعوے سے کہتا ہوں، کہ انہیں سے ایک بھی ایسا نہیں، جس کا حل وجود مادہ کی بنا پر ہو سکے، اور اتنا ہی نہیں، بلکہ میں تو یہ کہتا ہوں، کہ عدم مادیت پر آپ نے جتنے اعتراضات کیے، وہ اس سے کہیں زیادہ خود مادیت پر عائد ہوتے ہیں، اور اگر ان کا کچھ بھی تشفی بخش حل ملتا ہو تو عدم مادیت ہی میں، آپ اپنے ہر اعتراض کے وقت یہ دیکھیے کہ آیا وجود مادہ سے انکار کے بعد بھی وہ قائم رہتا ہو! اگر نہیں تو پھر ایسے اعتراض سے عدم مادیت کے مقابلہ میں کام لینا ایسا ہی ہو، جیسے کوئی استدلال کی تقسیم تنہا ہی سے خدا کی عالم الغیبی کے خلاف استدلال کرے، درآخالیکہ مجھے یاد پڑتا ہو، کہ آپ نے دورانِ بحث میں اکثر اسی طریقہ سے کام لیا ہو، اس طرح آپ کو استدلالِ دوری سے بھی بچنا چاہیے، اکثر لوگ کہتے ہیں کہ تصوراتِ نفس کے جو اہر نامعلوم ہی کو حقائقِ اشیاء سمجھنا چاہیے، کیونکہ بہت ممکن ہو کہ یہ لایعقل جو ہر خارجی بنائے تصورات کی تکوین میں معین ہوتا ہو، لیکن اس استدلال میں گویا یہ تسلیم کر لیا گیا ہو، کہ ان جو اہر خارجی کا وجود ہو، اور یہ صانِ مصادرة علی المطلوب ہو، پھر آپ کو اس غایتِ ورودِ مخالطہ کی بھی بڑی احتیاط رکھنی چاہیے، جسے اصطلاح میں مخالطہ نتیجہ غیر مطلوب کہتے ہیں، آپ نے اکثر ایسی تقریر کی، کہ گویا میں اشیاء محسوسہ کے وجود کا منکر ہوں، درآخالیکہ مجھ سے بڑھ کر کسی کا اعتقاد ان کے وجود کے متعلق ہو نہیں سکتا، اور یہ لحاظ واقعہ میں نہیں، بلکہ آپ وہ ہیں جو ان کے وجود میں شک و تردید کیا معنی قطعی انکار کرتے ہیں، میرے اصول و عقائد کے لحاظ سے ہر وہ شے جو ہمارے دیکھنے چھونے اور سننے یا کسی اور طریقہ سے ہمارے ادراک حواس میں آتی ہو، وجود حقیقی رکھتی ہو، لیکن آپ کا نقطہ خیال ان کے خلاف ہی، اور یہ کہ مادہ جس کے وجود کے آپ مدعی ہیں،

وہ ایک نامعلوم ہستی ہو (بشرطیکہ ہستی کا لفظ اسکے لئے استعمال ہو سکے) جو تمام صفات محسوسہ سے یکسر معری ہو، اور جو نہ جو اس کے ادراک میں آسکتا ہو، نہ نفس کے علم میں، یا نہ یاد رہے کہ یہ کوئی ایسی شے نہیں جو سخت یا نرم، گرم یا سرد، نیلی یا سفید، مدد دیا مریج ہو، اسلئے کہ ان سب چیزوں کے وجود کا میں پوری طرح قائل ہوں البتہ اس شے کا منکر ہوں کہ انکا وجود انکی مدرکیت کے علاوہ بھی کچھ ہو، یا یہ کہ جملہ نفوس سے خارج انکا وجود ہو، ان امور پر غور کیجئے، خوب اچھی طرح غور کیجئے، اور کرتے رہئے، کہ بغیر اسکے آپ مالہ و ماعلیہ کچھ پوری طرح سمجھ ہی نہیں سکتے، اور بغیر اسکے آپ کے اعتراضات کے تیر ہمیشہ اُچٹتے رہیں گے، بلکہ بہت ممکن ہو (جیسا کہ پیشتر بارہا ہو چکا ہو) کہ انکی زد بجائے میرے آپ ہی کے معتقدات پڑے، (۴۶) ۱۔ اب مجھے یہ اقرار کرنے میں تامل نہیں کہ مجھے آپکی ہم خیالی سے جو شے سب زیادہ مانع تھی، وہ بھی اصل مسئلہ کی غلط فہمی تھی، انکار مادہ سے اول نظر میں ہی معلوم ہوتا تھا کہ آپ اپنی دیکھی اور محسوس کی ہوئی چیزوں کے وجود کے منکر ہیں، لیکن واقعی غور کے بعد یہ خیال بے بنیاد معلوم ہوتا ہو۔ مگر اس میں آپکا کیا ہرج ہو، کہ مادہ کی اصطلاح برقرار رکھی جائے، اور اسکا استعمال اشیاء محسوسہ کے لئے کیا جائے، یہ معنی آپکے معتقدات کے منافی نہیں، اور اس سے نفع یہ ہوگا کہ جو لوگ جدید الفاظ و مصطلحات سے بدکتے ہیں، انکی وحشت کم ہو کر وہ رام ہو جائیں گے،

ف۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اگر آپکی یہ خوشی ہو تو مادہ کی اصطلاح قائم رکھیے، اور اس سے صرف مدركات جو اس کا مفہوم لیجیے، بشرطیکہ آپ اسکے مدرکیت کے علاوہ انکا کوئی علیحدہ وجود نہ تسلیم کیجیے، میں آپ سے نزاع لفظی ہرگز نہ کرونگا، مادہ و جوہر ہادی یہ فلاسفہ کے رائج کردہ مصطلحات ہیں، اور وہی انکو اس معنی میں استعمال کرتے ہیں کہ

گویا ادراک نفس سے خارج انکا کوئی قائم بالذات وجود ہو، عاتقہ الناس ان اصطلاحات کو استعمال ہی نہیں کرتے ہیں، اور جب کبھی کرتے بھی ہیں، تو محض براہ راست تذکرات بالحواس کے معنی میں، اس بنا پر عام گفتگو میں جب تک مخصوص اشیاء کے اسما قائم ہیں، اور جب تک محسوس جوہر جسم، وغیرہ کے مصطلحات رائج ہیں، لفظ مادہ کو لغت سے خارج کر نیکی کوئی وجہ نہیں، البتہ فلسفیانہ مباحث میں اسے قطعاً ترک کر دینا چاہیے، کہ اس ہمہ گیر و بہم اصطلاح سے زیادہ کوئی شے نفس کی جگی کو دہریت کی جانب مودعی ہونے میں معین نہیں ہوئی ہے،

(۴۷) ۱۔ لیکن اب جبکہ میں بھی ایک موجود فی الخارج جو ہر لا یعقل کا قائل نہیں ہوں، تو آپ کو بھی اسکی اجازت دیدینا چاہیے، کہ میں اصطلاح مادہ ”مجموعہ صفات محسوسہ موجود فی النفس کے مفہوم میں استعمال کیے جاؤں، اب میں اسکا پوری طرح قائل ہوں، کہ حقیقی وجود، بجز روح کے اور کسی شے کا نہیں، لیکن اتنی مدت سے اصطلاح مادہ کے استعمال کی عادت پڑ گئی ہو، کہ اسے چھوڑتے نہیں، بقاء اور اس قول سے کہ کائنات میں مادہ کا وجود ہی نہیں، مجھے اب بھی وحشت ہوتی ہو، بہ خلاف اسکے اگر اس مفہوم کو یوں ادا کیا جائے، کہ ”مادہ کا وجود باطل ہو، بہ شرطیکہ اس سے ایک جوہر لا یعقل موجود فی الخارج مراد لی جائے، لیکن مادہ کا وجود ثابت ہو، بہ شرطیکہ اس سے کوئی شے محسوس موجود فی النفس مراد ہو، تو اس طرز ادا سے اسکی معیشت ہی بدل جائے گی، اور جو لوگ بھڑکتے ہیں، وہ بہ آسانی اسے تسلیم کر لیں گے، اصلی مزارعت تو آپ کے اور فلاسفہ کے درمیان ہو، جن کے معتقدات آپ کے معتقدات کے مقابلہ میں نہ صاف و سادہ ہیں، نہ انسان کی فطرت سلیم کے مطابق ہیں، اور نہ کتب مقدسہ کے موافق ہیں۔ ہم جس شے کو اختیار یا ترک

کرتے ہیں، وہ محض اس بنا پر یا اس توقع کی بنا پر کہ وہ ہماری راحت و اذیت میں
 کس حد تک اضافہ کا باعث ہوگی، لیکن ظاہر ہو کہ وجود مطلق، یعنی اُن جہول ہستیوں کو جو
 قطعاً غیر متعلق ہیں، ہمارے رنج و راحت، اذیت و مسرت، دکھ، سکھ سے کیا واسطہ ہو سکتا
 ہو؟ ظاہر ہو کہ اشیاء کو ہم سے اسی حد تک واسطہ ہوتا ہو، جس حد تک وہ خوشگوار
 یا ناگوار ہوتی ہیں، اور انکی خوشگوار یا ناگوار کی انحصار اُنکے مددگ ہونے پر ہی، اس بنا پر
 اس سے زائد ہر کوشش و تفحص کی ضرورت نہیں، اور آپ معاملات کو اسی حد پر چھوڑے
 دیتے ہیں، تاہم یہ عقیدہ کچھ نہ کچھ نیا ضرور ہے، میں اب فلسفیدوں کا ہم خیال تو قطعاً نہیں
 رہا، لیکن عامۃ الناس کا بھی ابھی بالکل ہم آہنگ نہیں، بس اب اتنا اور سمجھا دیجئے
 یعنی میرے پچھلے خیالات میں آپ نے کس حد تک اضافہ یا تغیر کیا،

نہ میں جدید خیالات کے بانی ہونے کا معنی نہیں، میری کوششوں کا حاصل صرف یہ تھا
 رہا ہو کہ وہ صداقت جو اب تک فلاسفہ و عامۃ الناس کے درمیان منقسم رہی ہو، اُس کو
 مجموعی و یکجائی حیثیت سے بیان کروں، عامۃ الناس کا خیال یہ ہے کہ جو چیزیں براہ راست
 ادراک میں آتی ہیں، وہی اشیاء حقیقی ہیں، اور فلاسفہ کا قول یہ رہا ہو کہ جو چیزیں براہ راست
 ادراک میں آتی ہیں، وہ تصورات ہی ہیں، جنکا وجود محض ذہنی ہے، میں نے صرف یہ کیا
 کہ ان دونوں دعویٰ کو یکجا کر دیا ہے

۱۔ میں ایک مدت تک حواس پر بے اعتباری کرتا رہا، اور اب ایسا معلوم ہوتا
 ہے کہ اب تک چیزوں کو میں دھندلی روشنی، اور جھوٹی عینک سے دیکھتا رہا، اب یہ عینک
 ہٹ گئی ہے، اور گویا میری عقل ایک نئی روشنی میں آگئی ہے، اب مجھے پورا اطمینان ہو گیا
 ہے کہ میں موجودات کو انکی ہیئت اصلی میں دیکھنے لگا ہوں، اور انکی نامعلوم ماہیت

اور وجود خارجی کے پھیر میں نہیں پڑتا، ان نتائج تک تو میں اس وقت پہنچ لیا ہوں، گو جس راستہ سے آپ مجھے اس منزل تک لائے ہیں، وہ اب بھی میرے لئے صاف نہیں، آپ چلے تو اسی طریقہ پر جس پر اشرافین، تبعین، ڈیکارٹ وغیرہ حکماء اکثر چلتے ہیں، اور دیر تک یہی معلوم ہوتا رہا، کہ آپ انھیں کی فلسفیانہ تشکیک کی جانب لئے جا رہے ہیں، لیکن آخر کار آپ کے نتائج انکے بالکل برعکس نکلے،

ف۔ دیکھیے وہ سامنے والے فوارہ کا پانی کیونکر کچھ دور تک ایک گول ستون کی شکل میں ادا ہو کر جاتا ہو، اور ایک خاص نقطہ تک پہنچ کر ٹپکتا ہو، اور پھر جہاں سے چڑھا تھا، وہیں گرتا ہو، درآخالیکہ وہ اپنے اس چہرے کا دُمار دو نوں میں قانون کشش کا یکساں پابندی اس طرح وہی مقدمات، جو پہلی نظریں تشکیک کی جانب موڑ دی ہوئے ہیں، کچھ عرصہ کے غور کے بعد انسان کو اسکی فطرت سلیم کی جانب واپس لے آتے ہیں،

ماجد مجاہد نے اس پر نوٹ لکھا ہے
اردو ادب کی تاریخ میں اس کا ذکر ہے
میں نے اس پر نوٹ لکھا ہے
میں نے اس پر نوٹ لکھا ہے

فرہنگ مصطلحات

اردو اصطلاح	انگریزی اصطلاح	نمبر
تجربہ	Abstraction	(۱)
تصورات مجرودہ	Abstract Ideas	(۲)
(۱) مطلق	absolute	(۳)
(۲) واجب الوجود		
عرض	accident	(۴)
(۱) وہی	apriori	(۵)
(۲) حضوری		
(۳) وحدانی		
(۴) قیاسی		
(۱) اکتسابی	aposteriori	(۶)
(۲) حصولی		
(۳) تجربی		
(۴) استقرائی		
روح فاعل یا فعال	Active mind	(۷)
تشبہ	anilogy	(۸)
ایتنافات ذہنی	associations	(۹)

اردو اصطلاح	انگریزی اصطلاح	نمبر
(۱) اصل،	Archetype	(۱۰)
(۲) منقول عند،		
(۳) نمونہ،		
(۱) صفت،	attribute	(۱۱)
(۲) عرض،		
تعلیل،	causation	(۱۲)
شریک ازلیت،	Co. eternal	(۱۳)
دقوت،	Cognition	(۱۴)
تعلقل،	Conception	(۱۵)
استمرار،	Conservation	(۱۶)
جوہر جسمی،	Corporeal substance	(۱۷)
فطرت سلیم،	Common sense	(۱۸)
(۱) آفرینش،	Creation	(۱۹)
(۲) تخلیق،		
(۱) ثبوت،	Demonstration	(۲۰)
(۲) احتجاج،		
(۱) نظم و ترتیب،	Design	(۲۱)
(۲) غایت،		

انگریزی اصطلاح	اردو اصطلاح
Divine	(۱) الہی (۲) ربانی (۳) یزدانی
Duration	(۱) قیام مدت (۲) مرور
Efficacy	فعلیت
Efficient cause	علت فاعلی
Ego	(۱) انا (۲) انیو
Entity	(۱) هستی (۲) وجود
Extension	امتداد
Existence	وجود
External objects	اشیاء خارجی
Fatalists	جبریہ
Figure	شکل
Form	صورت
Final Cause	علت غائی

اردو اصطلاح	انگریزی اصطلاح	نمبر
(۱) بددینی	Hereary	(۳۵)
(۲) بدعقیدگی		
(۱) بدعت	Heterodoxy	(۳۶)
(۲) اعتزال		
(۱) مختلف الاصل	Heterogeneous	(۳۷)
(۲) متباہن		
(۱) متحد الاصل	Homogeneous	(۳۸)
(۲) متجانس		
تصور	Idea	(۳۹)
تصوریت	Idealism	(۴۰)
عنیت	Identity	(۴۱)
تخیل	Imagination	(۴۲)
(۱) نقوش	Impressions	(۴۳)
(۲) ارتعاشات		
عدم تداخل	Impenetrability	(۴۴)
ممتنع التداخل	Impenetrable	(۴۵)
الباس	Illusion	(۴۶)
(۱) براہ راست	Immediate	(۴۷)
(۲) بالذات		

انگریزی اصطلاح	اردو اصطلاح	صفحہ
Inert	(۱) عظیم حرکت (۲) غیر متحرک (۳) جامد	(۴۸)
Inertness	(۱) عدم حرکت (۲) جمود	(۴۹)
Immaterialism	عدم مادیت	(۵۰)
Intellect	عقل	(۵۱)
Matter	مادہ	(۵۲)
Mediate	بالواسطہ	(۵۳)
Motion	حرکت	(۵۴)
Motion	دک	(۵۵)
Negative	(۱) منہی (۲) نفی	(۵۶)
Object	(۱) شے (۲) درک	(۵۷)
Objective	خارجی	(۵۸)
Occasion	(۱) سبب (۲) باعث (۳) سرتع	(۵۹)

اصطلاح	انگریزی اصطلاح	صفحہ
(۱) خارجیت	Objectivity	(۶۰)
(۲) مدبریت		
خارجیت	Authenticity	(۶۱)
قدرت کاملہ	Omnipotence	(۶۲)
ہمہ جانی	Omnipresence	(۶۳)
(۱) ہمہ دانی	Omniscience	(۶۴)
(۲) علم کل		
ادراک	Perception	(۶۵)
خاصہ	Property	(۶۶)
(۱) ایجابی	Positive	(۶۷)
(۲) ثبوتی		
صفات اولیہ	Primary qualities	(۶۸)
(۱) مظاہر	Phenomena	(۶۹)
(۲) حوادث		
احضار	Presentation	(۷۰)
استبعاد	Paradox	(۷۱)
(۱) صفت	Quality	(۷۲)
(۲) کیفیت		

انگریزی اصطلاح	اردو اصطلاح	صفحہ
Quantity	کثرت	(۷۳)
Quiddity	ہویت	(۷۴)
Reality	حقیقت	(۷۵)
Representation	اتخضار	(۷۶)
Reason	عقل	(۷۷)
Relative	(۱) اضافی (۲) ممکن الوجود	(۷۸)
Reaction	رد عمل	(۷۹)
Resistance	مزاہمت	(۸۰)
Sameness	ہویت	(۸۱)
Scepticism	اشکیک	(۸۲)
Sceptic	مشکک	(۸۳)
Sensible things	اشیا محسوسہ	(۸۴)
Simple	(۱) بسیط (۲) مفرد	(۸۵)
Solidity	صلابت	(۸۶)
Secondary quantities	صفات ثانویہ	(۸۷)
Substance	(۱) جہر (۲) ہولی	-

اردو اصطلاح	انگریزی اصطلاح	نمبر
(۱) محل	Substratum	(۸۸)
(۲) مستقر		
(۳) زمین		
(۴) جہز		
(۱) ذہنی	Subjective	(۸۹)
(۲) نشی		
روح	Spirit	(۹۰)
مکان	Space	(۹۱)
زمان	Time	(۹۲)
فہم	Understanding	(۹۳)
(۱) جوہر لا یقل	Unthinking substance	(۹۴)
(۲) جوہر لے شود		
(۱) جوہر غیر مدبرک	Unperceiving substance	(۹۵)
(۲) جوہر غیر حاس		
غیر متمد	Un-extended	(۹۶)
رویت	vision	(۹۷)
فضیلت	virtue	(۹۸)
حکمت	wisdom	(۹۹)

Zaher Ahmed

سلسلہ برکے

اس سلسلہ میں تین کتا بین داخل ہیں
”برکے“

اس مجموعہ میں برکے کے سوانح، اسکی فلسفیانہ تصنیفات کی ناقذانہ تلخیص اور اسکے
فلسفہ تصویریت کی تشریح و تنقید ہے، از پر وفیسر عبدالباری ندوی، قیمت . . . پیڑ
”مبادی علم انسانی“

برکے کی سب سے موثرہ الآرا کتاب ”پرنسپلس آف ہیومن نالج“ کا ترجمہ، جس میں
مادیت کا ابطال ہے، اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ”ذہن سے باہر مادہ کا کوئی وجود
نہیں“ از پر وفیسر عبدالباری ندوی، قیمت . . . پیڑ
”مکالمات برکے“

برکے کے ”ڈائلاگس“ کا ترجمہ جس میں مکالمہ کی صورت میں برکے نے اپنے
خاص فلسفہ کی تشریح کی ہے، از مولوی عبدالماجد بی لے۔ قیمت قسم اول غیر قسم دوم پیڑ
منیجر

دارالمنیفین، عظیم گڑھ

